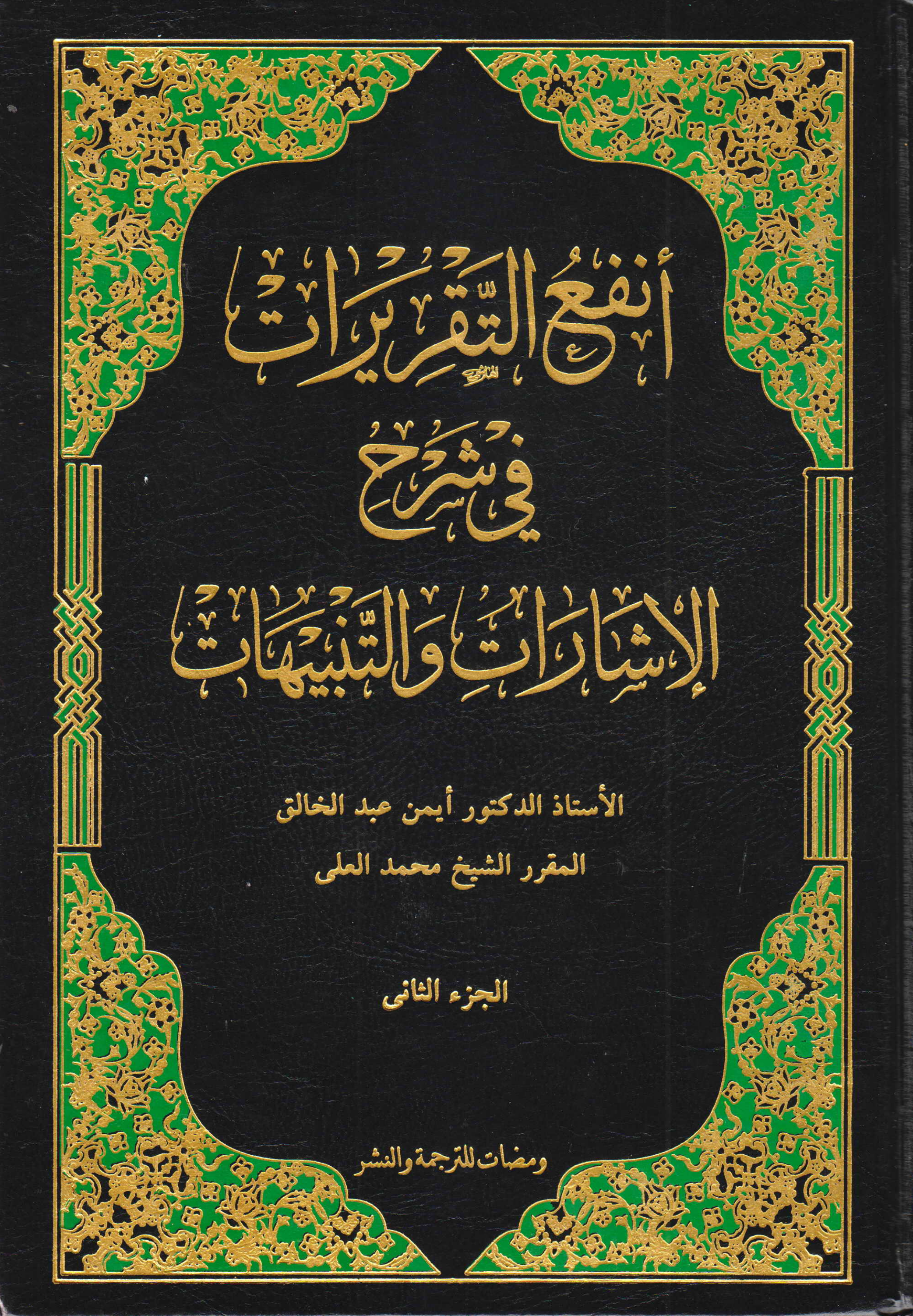

أنفع التقريرات
في شرح
الإشارات والتنبيهات
الأستاذ الدكتور أيمن عبد الخالق
المقرر الشيخ محمد العلى
الجزء الثانى
ومضات للترجمة والنشر



أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات

الجزء الثاني

أنفع التقريرات في شرح
الإشارات والتنبيهات

الأستاذ الدكتور
أيمن عبد الخالق
المقرر
الشيخ محمد العلي

الجزء الثاني



ومضات للترجمة والنشر

الطبعة الأولى

2018

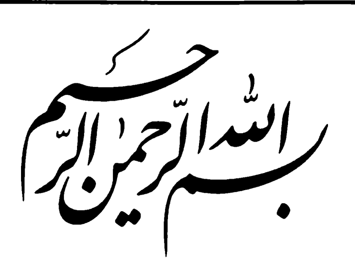
I.S.B.N : 978-614-433-082-1

الناشر

ومضات للترجمة والنشر

البريد الألكتروني : wamadatpublisher@gmail.com

بيروت - الجمهورية اللبنانية



النّهجُ الثّالث
في التّركيب الخبريّ

الفصل الأوّل؛ في أصناف القضايا

الفصل الثاني؛ وفيه إشارة إلى الإيجاب والسلب

الفصل الثالث؛ الإهمال والحصر

الفصل الرابع؛ وفيه إشارة إلى حكم المهمل

الفصل الخامس؛ وفيه إشارة إلى حصر الشرطيّات وإهمالها

الفصل السادس؛ إشارة إلى تركيب الشرطيّات من الحمليّات

الفصل السابع؛ إشارة إلى العدول والتحصيل

الفصل الثامن؛ القضايا الشرطيّة

الفصل التاسع؛ هيئات تلحق القضايا

الفصل العاشر؛ شروط القضايا

الفصل الأوّل؛
في أصناف القضايا

قال الشّيخ: (هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على أن نذكره هو التركيب الخبري، وهو الذي يقال لقائله: إنّه صادق فيما قاله أو كاذب).

فيما تقدّم من النهج الثاني كان البحث عن أحوال المعاني المفردة في باب إيساغوجي، والحدّ والرسم. وبه يتمُّ الكلام عن المقدّمات التصوريّة للقضايا؛ إذ بحث المعاني المفردة كما يكون نافعاً في الأقوال الشارحة، كذلك يكون نافعاً في تأليف القضايا التصديقيّة، وذلك من خلال البحث عن نسبة المحمول إلى موضوعاته، فتقدّم أنّ المحمول من حيث هو كُليّ إمّا ذاتيّ أو عرضيّ، والعرضي إمّا لازم أو غير لازم.

والذاتيّ منهما ما كان واقعاً في جواب ما هو، أو في جواب أيّ شيءٍ. وأيضاً العرض إمّا عرض عامّ أو عرض خاصّ.

وهذه القسمة تشمل جميع أنحاء المحمولات الممكنة الحمل على مواضيعها، إلّا أنّه لم يقع الكلام في باب إيساغوجي في كيفيّة تركيب هذه المحمولات مع موضوعاتها، كي تتألف عندنا القضيّة، وإنّما اقتَصِر في

الكلام على كيفيّة تأليف الأقوال الشارحة، فأفرد المصنّف نهجاً مستقلاً؛ لبيان كيفيّة تأليف القضايا من الناحية الصوريّة، وبيان أصنافها، وأحكام كلّ منها ووسمَه بـ (النّهج الثالث في التركيب الخبريّ).

وللبيان نقول: إنّ للقضيّة إطلاقات عدّة، مستخدمة في صناعة المنطق، منها: العبارة، والتركيب الخبري، والقول الجازم، والعقد.

وإنّما سُمِّيت القضيّة بالقول الجازم؛ لأنّ الجزم[1] بمعنى القطع، والقطع يتعلّق بالقضايا، فسُمِّيت باسم ما يتعلّق بها للمناسبة، أو سُمِّيت بذلك؛ لقطع الترديد الموقع للترجيح، فهو جزم بالمعنى الأعمّ.

وليُعلم أنّ المُعلِّم الأوّل لم يتعرض في بحث القضايا إلّا للقضايا الحمليّة، وإمّا القضايا الشرطيّة فالذي حرّرها، وأبرز معالمها، وبيّن أصنافها، وأحكامها فهو «الشّيخ الرئيس ابن سينا»، وكانت من أهمّ إبداعاته، وأنفعها في المنطق الأرسطي؛ إذ لا يخفى أنّ لبحث الشرطيّات، وأحكامها فضلاً في ازدهار الأقيسة الأرسطية وتنوعها.

وقد اعتذر بعض المحقّقين عن المعلِّم الأوّل في عدم ذكره للشرطيّات، بأنّ القضيّة الشرطيّة هي عبارة عن قضية حمليّة منحرفة، فيكون مرجعها للحمليّات، فإذا قيل مثلاً في القضيّة الشرطيّة المتصلة: (كلّما طلعت الشمس

---

(1) جزمت ما بيني وبينه: قطعته، وجزم اليمين: قطعها البتّة. وجزم على كذا: عزم عليه. وأمرته أمراً جزماً، وحلف يميناً جزماً.

وتقول: هذا حكم جزم، وقضاء حتم. انظر: الزمخشري، جار الله محمود، أساس البلاغة: ج1، ص61.

و«جَزَمْتُ الشيء: قطعته. ومنه جَزْمُ الحرف».انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة: ج1، ص91.

فالنهار موجود) فإنّ مرجعها إلى قولنا: طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار، وإذا قيل في المنفصلة: (إمّا الشمس طالعة أو الليل موجود)، فمعناه أنّ طلوع الشمس معاند لوجود النهار.

إلاّ أنّ هذا القول لا يغني عن الحقّ شيئاً؛ فمجرد إمكان إرجاع صنف من القضايا الشرطيّة إلى الحمليّة لا يعني عدم الحاجة لذكرها، إذ لا يخفى أنّ القضايا الشرطيّة قضايا واسعة الاستعمال في العلوم والخطابات، ولها من الأحكام المختصّة بها التي لا يُغني عنها معرفةُ الأحكام الخاصّة بالقضايا الحمليّة، كمعرفة أقسامها، ومعانيها: من الحقيقيّة ومانعة الجمع ومانعة الخلو، وكيفية تألّف القياس الاقترانيّ الشرطيّ منها، وكيفيّة أخذ النتيجة من كلّ قسم، وكذا كيفيّة تألّف القياس الاستثنائيّ منها وكيفيّة أخذ النتيجة؛ إذ لكلّ قسم منها طريقة خاصّة لأخذ النتيجة منه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّ إمكان إرجاع بعض المطالب إلى أخرى لا يلزمه عدم الذكر لتلك المطالب، وإلاّ لزم عدم ذكر مطلب الاستقراء والتمثيل لكونهما راجعين للقياس، والحال أنّ الشّيخ الرئيس، وكذا قبله المعلم الأوّل قد ذكرا كِلا المطلبين، وجعلا طرقَ الاستدلال ثلاث؛ القياس والاستقراء والتمثيل.

وللدخول في كيفيّة تعريف القضيّة نقول: إنّ اللفظ منه ما هو مفردٌ، ومنه ما هو مركّبٌ. والمركّبُ ينقسم إلى مُركّبٍ تامّ ومُركّبٍ ناقص.

والمركّب التامّ: ما يصحّ السكوت عليه، والناقص: ما لا يصحّ السكوت عليه.

ثمّ إنّ الناقص منه تقييديّ، ومنه غير تقييديّ.

فالأوّل ما صحّ أن يقدّر بين جزئيه اسم الموصول (الذي)، كقولنا: (حيوان ناطق)، فيصح أنْ يُقال: الحيوان الذي هو ناطق. والثاني ما لا يصحّ فيه هذا التقدير، كأن يقال (خمسة عشر)، فلا يصحّ تقدير (الذي) بين جزئيه[1].

والتامّ ينقسم إلى تامّ خبريّ: يصحّ تعلّق الصّدق والكذب به، وإنشائيّ: وهو ما لا يصحّ تعلّق الصّدق والكذب به.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ القضيّة ما كانت من قسم المركّبات لا المفردات؛ لكونها مؤلّفة من أكثر من مفرد بينهما نسبة، وأيضاً هي من قبيل المركب التامّ لا الناقص؛ لكونها ممّا يصحّ السكوت عليها، ومن قبيل المركب التام الخبريّ لا الإنشائيّ؛ لإمكان وصفها بالصدق أو الكذب، فصحّ تعريفها أنّها: المركب التامّ الخبريّ الذي يصحّ أنْ يقال لقائله إنّه صادق أو كاذب، ولذا عرّفه الشّيخ بقوله: (هو التركيب الخبريّ، وهو الذي يقال لقائله: إنّه صادق فيما قاله أو كاذب).

وليُلتَفت إلى أنّ الصّدق والكذب من العوارض الذاتيّة للقضيّة، فيكون التّعريف بهما تعريفاً بالعوارض الذّاتيّة، وهو من قبيل التّعريف بالرسم لا بالحدّ.

ولقائل أن يقول: لِمَ عرّف الشّيخ القضيّة بالخاصّة لا بالفصل؟

---

(1) يصحّ أنْ يقال في ضابط المركب الناقص التقييديّ وغير التقييديّ: إنّ التقييديّ ما يكون الثاني فيه قيداً للأوّل، كما مثل له الشارح بقوله: (الحيوان الناطق)، فالنّاطق قيد للحيوان، ومعيّن له عن باقي أنواع الحيوانات؛ لذا صحّ أن يقدر فيه الاسم الموصول (الذي) على ما ذكره الشارح، فالصلة بمنزلة القيد المعيّن للموصول. وغير التقييديّ ما لم يكن الثاني قيداً للأوّل، مثل (خمسة عشر)، ومنه نعرف سرّ عدم صحّة التقدير باسم الموصول.

وللجواب يمكن القول أنّ التّعريف بخاصة ما يقبل الصدق والكذب مناسبٌ للمقام؛ إذ المقام مقام البحث عن التصديقات، والتصديقُ ما حُكِم فيه بثبوت النّسبة أو لا ثبوتها، وهذا المعنى لازمٌ للصّدق والكذب. فما ذكره الشّيخ من تعريف للقضيّةِ كان ملحوظاً فيه بيانُ مثل هذه النُّكتة، ومنزلتها كمنزلة الوصف المُشعِر بالعلّيّة.

إلاّ أنّ التعريف الذي أورده الشّيخ أُورد عليه بإيراد، وهو: أنّ الشّيخ لمّا عرّف القضيّة بما يصحّ وصف قائله بالصّدق أو الكذب، فقد أخذ وصف الصّدق والكذب في تعريفها.

ولو سُئلنا: ما هو تعريف الصّدق والكذب؟ لقيل في تعريفهما: إنّ الصّدق هو القول أو القضيّة المطابقة للواقع[1]، والكذب عدم مطابقة القول أو القضيّة للواقع، فأُخِذت القضيّة أو القول في تعريف الصّدق والكذب، كما أُخِذ الصّدق والكذب في تعريف القضيّة، وهذا بعينه ما يُعبَّر عنه بالدّور

(1) ليُعلَم أنّ تعريف الصدق بمعنى المطابقة للواقع ليس ممّا اتفقت عليه الكلمة، حيث ذهب البعض ـ ممّن شذّ عن التفكير السليم ـ إلى أنّ الصدق أو الحقّ هو النّافع، فالنّافع حقّ وغير النّافع كذب.

وبطلان هذا القول ممّا لا يخفى على عاقل؛ للزومه عدم الثبات في صدق القضايا وكذبها، وإنّما الصدق والكذب يكونان أمرين نسبيّين ومتغيرين من حال إلى حال، ومن زمان إلى زمان، تبعاً لنفعه وعدم نفعه، فقول: (لا اله إلّا الله) حقّاً إن نفعنا، وليس بحقّ إن لم ينفعنا. كما أنّ هذا القول فيه مخالفة واضحة للوجدان، حيث إنّنا نجد كثيراً من القضايا التي نحكم بصدقها أو كذبها، من دون ملاحظة النفع وعدمه، كالأمور الرياضية، حيث إنّ الواحد نصف الاثنين صادق، مع عدم الالتفات إلى النفع وعدمه، وإنّ المعلول لا يكون بلا علّة، وإنّ الحديد يتمدد بالحرارة، فهذا ومثله ممّا يحكم به العقل صدقاً ومطابقاً للواقع، من دون ملاحظة مقدار النفع فيه، وإن آل الأمر فيه لذلك.

المُحال في التعريفات على ما تقدّم في بحث المُعرِّف.

فقد أجاب المُحقّق الطوسيّ في شرحه على الإشارات بما حاصله: أنّ المعنى قد يكون ملتبساً بغيره، فيُخصَّص بشيء؛ كي يتميّز عن ذلك الغير، كالحيوان فإنّه مشترك بين أنواعٍ عدّة، ولتميّز حيوانية نوع دون الآخر نقول مثلاً: حيوانٌ ناطقٌ، ومثله ما في المقام، فالخبر مُركّب، والمُركّب منه ما يقبل الصّدق والكذب، كالخبر، ومنه ما لا يقبل الصّدق والكذب، كالإنشاء. ولتميّزه عن غيره نقول: ما يقبل الصّدق والكذب، وإمّا الصّدق والكذب فبيِّنٌ للعقول غنيٌّ عن الإيضاح والبيان، لكن يُقال ـ من باب تقريبهما للأذهان ـ: إن الصّدق مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدم مطابقته له.

وقيل أيضاً: إنّ الصّدق هو مطابقة الواقع، والكذب هو لا مطابقة الواقع، فلم يُؤخَذ في تعريفهما الخبر، فتعريف الصّدق والكذب بالمطابقة واللامطابقة غير مُقيّد بالخبر من حيث هو ومعناه في نفس الأمر والواقع. نعم لمّا رجعنا للخارج وجدنا أنّه لا يوجد ما يُوصَف بالصّدق والمطابقة أو الكذب واللامطابقة إلّا الخبر.

قال الشّيخ: (وأمّا ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب، ونحو ذلك، فلا يُقال فيها صادقٌ أو كاذبٌ إلّا بالعرض؛ من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر).

لمّا كان الخبر في نسبته حاكياً عن الواقع، وليس له إلّا شأن الحكاية، كان في ذاته موصوفاً بالصّدق والكذب، إن طابق محكيّه أو خالفه. وإمّا الإنشاء فلمّا كان في حدّ ذاته ونسبته عبارة عن إنشاء نسبةٍ وإيقاعها، لم يكن له حظّ في الصّدق والكذب؛ إذ لا واقع له يحاكيه مطابقة أو مخالفة،

فامتنع وصفه بهما في حدّ ذاته. نعم لمّا كان الإنشاء يلزمه إخبار عن حال ما، كلزوم المستفهم ـ غالباً ـ للجهل، وكلزوم الفقدان للمتمني، وغيرها من الملازمات، صحّ أن يوصف بالصّدق والكذب باعتبار ما يلزمه من إخبار عن ذلك الحال اللازم؛ ولذا أشار المصنّف إلى أنّ وصفه بالصّدق والكذب كان له بالعرض، وباعتبار لازمه، لا لذاته. وعليه لايكون مشاركاً للخبر في فصله مطلقاً إلّا باعتبار المتوهم، وغير الملتفت لحقائق الأمور.

قال الشّيخ: (وأصناف التركيب الخبريّ ثلاثة).

أشار المصنّف إلى تعريف القضيّة في كتابه «الشفاء» بتعريف جامع لكلّ أصنافها، حيث قال: (والقول الجازم يُحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى إمّا بإيجابٍ أو بِسلب)[1].

وأشار بعد ذلك إلى أنّ المعنى إمّا بسيطٌ أو مُركّب، فإن كان بسيطاً فنسبة أحدهما إلى الآخر لا يقبل إلّا الهوهويّة، كقولنا: (الإنسان ناطق)، وإمّا إن كان مُركّباً فلا يمكن أن تكون النّسبة بينهما نسبة الهوهويّة، بل نسبة تعليقيّة. ومعنى التعلُّق هو الاشتراط بنحو اشتراط أحد المعنَيين بالآخر، سواءً كان وجود أحد المعنيَين مشروطاً بوجود الآخر، كما في المتصلة (كلّما أشرقت الشمس فالنّهار موجود)، أو وجود أحد المعنيَين متوقّفاً على عدم الآخر، كما في المُنفصلة (إمّا اللّيل موجود أو الشّمس مشرقة)، ومنه نعلم أن كلاً من الشرطيّة المتصلة أو المنفصلة هي من قبيل القضايا الشرطيّة بحسب الحقيقة المنطقيّة؛ إذ الشرط كما يكون شرطاً وجودياً، كذلك يكون شرطاً عدمياً، وإن كان بينهما اختلاف من حيث الظاهر اللغوي. فما قاله البعض من أنّ

---

(1) ابن سينا، أبو علي، منطق الشفاء: ج1، ص164.

الشرطيّة المنفصلة تسميتها بالشرطيّة تسامحاً، ومن باب المشابهة الصوريّة مع المتّصلة، قولٌ لم يُصب الدقة في المعاني المنطقيّة، وفيه ميل لمحاسبة المعاني المعقولة بالقوانين اللّغوية الصّرفة.

ثم إنّ المصنّف لمّا عبّر بقوله: (وأصناف التركيب الخبريّ ثلاث) نبّه على أنّ الاختلاف بين أقسام القضيّة من الحمليّة والشرطيّة عرضيٌّ؛ إذ الصنف ما اشترك مع باقي الأصناف بتمام الحقيقة، واختلف عنها بأمور عرضيّة زائدة على ذاتها. ومنه أمكن إرجاع القضيّة الشرطيّة إلى القضيّة الحمليّة؛ لعدم الاختلاف الذاتيّ، إذ الطبيعة محصّلة بين القضيتين.

فمثلاً لزوم النّهار للشّمس محصّل من القضيّة الحمليّة القائلة: (إذا أشرقت الشّمس فالنّهار موجود)، وكذا هذا المعنى بعينه محصّل من الشرطيّة (إمّا الشّمس مشرقة أو النّهار موجود). نعم لا يخفى الاختلاف بينهما من حيث التعبير، فقولنا: (إذا أشرقت الشّمس فالنّهار موجود)، يرجع إلى قولنا: شروق الشّمس يستلزم وجود النهار، ويمكن أن يرجع إلى قولنا: الشّمس إمّا مشرقة أو النّهار ليس موجوداً، وهكذا.

ومن هذا المُنطلق حاول شيخُ الإشراق «السهروردي»[1] إرجاعَ جميع

---

(1) فيلسوف وإمام شافعي وُلِد في سهرورد سنة 542 هـ، درس أوّلاً في مراغة بأذربيجان، ثمّ قدِم إلى أصفهان بفارس، حيث اطلع على مأثور ابن سينا، ومنها انتقل إلى الأناضول، ونزل على الأمراء السلاجقة، وقصد أخيراً سوريا.
اتُّهم بالخروج على الدين، وقُتِل في قلعة حلب يوم 29 تموز 1191م. وقد عُرِف بشيخ الإشراق، ولقّبه أتباعه بالشيخ الشهيد، وسمّاه مترجمو حياته بالشيخ المقتول.
بلغ عدد كتبه تسعة وأربعين عنواناً، وأهمّها حكمة الإشراق، وهياكل النور. وقد عُرِف أتباعه بالاشراقيين، وأشهرهم شمس الدين الشهرزوري.

القضايا الشرطيّة إلى القضايا الحمليّة، وبالغ في ذلك وأرجع جميع القضايا الحمليّة إلى الضروريّة، مثل قولنا: (زيدٌ كاتبٌ بالإمكان) ترجع إلى قضيّة ضروريّة (زيدٌ ممكن الكتابة بالضرورة).

لكن ليس الأمر على ما ذكر؛ إذ بقية أقسام القضايا ـ كما قلنا ـ لها من الاستعمالات الواسعة في المجالات العلميّة المنطقيّة، والفلسفيّة والعقديّة وعامّة العلوم، بل لها استعمالات عرفيّة، وإن اختلفت صيغها. فإهمالها وعدم دراسة أحكامها مُفوِّت لكيفية التعامل مع هذا الصنف من القضايا، وكيفيّة أخذ النتيجة من صُورَه القياسيّة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّه لو كان مجرد إمكان إرجاع صنف من القضايا إلى صنف آخر سبباً لإلغاءها أو إهمالها، لكان من الأولى إلغاء التمثيل والاستقراء؛ إذ أخذ النتيجة فيهما راجع للقياس، كما هو واضح على ما قدّمناه.

قال الشّيخ: (أوّلها الذي يُسمَّى الحمليّ، وهو الذي يُحكَم فيه بأنّ معنى محمولٌ على معنى أو ليس بمحمولٍ عليه، مثاله قولنا: الإنسان حيوان أو الإنسان ليس بحيوان. فالإنسان وما يجري مجراه في أشكال هذا المثال هو المسمّى بالموضوع. وما هو مثل الحيوان هاهُنا فهو المسمّى بالمحمول، وليس حرف سلب).

الحمل هو: كون المتغايرَين واحداً أو كون المتغايرَين مفهوماً بالحقيقة أو بالاعتبار واحداً مفهوماً أو مصداقاً.

وتسيطر على فلسفة السهروردي النورية بوجوه ثلاث: هرمس، وأفلاطون، وزرادشت.

وهذا التعريف شامل لنحوَي الحمل الأوّلي والحمل الشائع الصناعيّ.

فقولنا: (كون المتغايرين مفهوماً بالحقيقة أو بالاعتبار)، أشار إلى لزوم وجود التغاير بين المحمول والمحمول عليه مفهوماً؛ كي يتحقق كونهما أمرين يصحّ التحامل بينهما، إذ الشيء لا يُحمَل على نفسه.

والتغاير على نحوين إمّا تغاير حقيقيّ أو تغاير اعتباريّ، ومثال التغاير الحقيقيّ أن يُقال: (زيدٌ قائمٌ). فمفهوم زيد غير مفهوم القيام، وإن اتحدا مصداقاً؛ إذ المتصوَّر من أحدهما غير المتصور من الآخر، فالمتصوَّر من زيد ذاته بتلك الخصوصيّات الجزئيّة، والمتصوَّر من القيام خصوص هيئة من الهيئات تعرض على زيد وغيره.

والتغاير الاعتباريّ، مثل أن يقال: (الإنسانُ حيوانٌ ناطق)، فمفهوم الإنسان ومجموع الحيوان الناطق، لا تغاير مفهومي حقيقيّ بينهما، على وزان تغاير زيد والقيام. نعم غاية ما بينهما أنّ أحدهما أشار إلى المفهوم إجمالاً، والآخر أشار إليه تفصيلاً.

وقولنا: (واحداً مفهوماً أو مصداقاً)، خبر (الكون)، فيكون المعنى: أنّ المتغايرين مفهوماً إمّا أن تكون بينهما وحدة مفهوميّة، كوحدة مفهوم الإنسان والحيوان الناطق، وإمّا أن تكون بينهما وحدة مصداقيّة، كالوحدة المصداقيّة بين زيد والقيام؛ إذ المتغايران مفهوماً ـ حقيقةً أو اعتباراً ـ لا يصحّ الحمل بينهما إلّا بعد تحقق اتحادهما؛ لأنّ المتغايرين من كلّ وجه متباينان، لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر. فما كان بينهما تغايرٌ اعتباري بالمفهوم، كالإنسان والحيوان النّاطق، فإنّ اتحادهما متحقق بنفس المفهوم، فضلاً عن مصداقه، وهو المعبَّر عنه بالحمل الذاتيّ الأوّليّ. وما كان بينهما تغاير حقيقيّ

بالمفهوم، كزيدٌ والقيام، ينحصر لزوم اتحادهما بالمصداق، وهو المعبَّر عنه بالحمل الشائع الصناعيّ.

وبعد اتضاح معنى الحمل، وأقسامه بما قدّمناه، أشار المُصنّف إلى القسم الأوّل من القضايا المُسماة بالقضايا الحمليّة، المشتملة على حمل مفهوم المحمول على مفهوم الموضوع، وبيَّن أنّها مؤلَّفة من موضوع ومحمول.

ولتفصيل ما أشار إليه المصنّف نقول: إنّ القضيّة مؤلَّفة من أجزاء ذاتيّة وأجزاء عرضيّة، والذاتيّةُ منها إمّا مادّيّة وإمّا صُوريّة. والمراد بالجزء الصُوري للقضيّة، النسبةُ بين الموضوع والمحمول، وإمّا الأجزاء المادّيّة فهي عين الموضوع والمحمول. وإمّا الأجزاء العرضيّة فخصوص الكمِّ والكيف منها، وإمّا الحكم فلا يُعد من الأجزاء الذاتيّة أو العرضيّة للقضيّة بل هو من مُتعلّقات النسبة في القضيّة.

ومنه يعلم أنّ فقدان أي جزء من الأجزاء الذاتيّة للقضيّة ـ مادّيّةً كانت أو صوريّة ـ يعني انهدام القضيّة وانعدام ماهيتها؛ إذ لا يتصوَّر وجود قضية لا موضوع فيها أو محمول، أو لا نسبة مؤلَّفة بين الموضوع والمحمول فيها. وإمّا انعدام النّسبة فيُفضي إلى انعدام الربط والتأليف بين الموضوع والمحمول، فيغدو كلّ منهما إلى معنى مفرد لا ربط له بمقابله (الإنسان، حيوان)، وإمّا انعدام الموضوع فيؤدّي إلى انعدام النّسبة للزوم تقوّمها بطرفين، وعندها لا يبقى من القضيّة إلّا محمولها مفرداً لا يمتُّ إلى القضيّة بِصلَة، ومثله الكلام في انعدام المحمول منها.

وبخلافه فيما لو فَقَدت جزءًا عرضياً من أجزائها، فإنّ كونها قضيةً باقيةٌ من دون تغيّر في ماهيّتها، وإن فَقَدَت بفقده بعض خصوصيّاتها، كَكونها

فقدت كمّها أو كيفها. فقولنا: (الإنسان حيوان ناطق) قضيّة، وإنْ فقدت بيان الكلّ أو البعض من كمّها.

قال الشّيخ: (والثاني والثالث يسمّونها الشرطيّ، وهو ما يكون التّأليف فيه بين خبرين قد أُخرج كلّ واحد منهما عن خبريّته إلى غير ذلك، ثمّ قُرن بينهما ليس على سبيل أن يقال: إنّ أحدهما هو الآخر كما كان في الحمليّ، بل على سبيل أنّ أحدهما يلزم الآخر ويتبعه، وهذا يُسمَّى المتصل والوضعي، أو على سبيل أنّ أحدهما يعاند الآخر ويباينه، وهذا يُسمَّى المنفصل.

مثال الشرطيّ المتصل قولنا: إذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة، ولولا ـ إذاـ وـ كانت ـ لكان كلّ واحد من القولين خبراً بنفسه.

مثال الشرطيّ المنفصل قولنا: إمّا أن تكون هذه الزاوية حادّة أو منفرجة أو قائمة.

وإذا حذفت ـ إمّا وـ أو ـ كانت هذه قضايا فوق واحدة).

تقدّم أنّ كلاً من القضيّة الشرطيّة المتصلة أو المنفصلة يُسميان بالقضيّة الشرطيّة؛ لتحقق الشرط في كليهما، وإن كان نحو الشرط في أحدهما يُغاير نحو الشرط في الأخرى، ففي المتصلة على نحو التعليق الوجوديّ، وفي المنفصلة على نحو التعليق العدميّ، فاستحقّا تسميتهما بالقضيّة الشرطيّة حقيقة. وساعدت الصياغة اللّفظية في المتصلة على صحة الإطلاق لغةً، ولم تساعد على ذلك في المنفصلة، فلا يقال لغةً على مثل (إمّا أن يكون العدد زوجاً أو فرداً) أنّه شرط؛ لذا جعلوا إطلاق الشرطيّة عليها من باب المشاكلة

في التركيب مع المتصلة، لا لكونها مشتملة على الشرط بنفسها. إلّا أنّ المدقق فيما ذكرناه يجد أنّ الأمر على خلاف ما ذكروه؛ لاشتمالها على الشرط بنفسها، غاية الأمر شرطها مأخوذ على نحو التعليق العدميّ.

وليعلم أنّ القضيّة الشرطيّة مؤلَّفةٌ من قضايا مركبة في الأصل، كلّ جزء منها مركب خبري في أصله، إلّا أنّها عند تركيبها لتأليف القضيّة الشرطيّة، ودخولها ضمن أدواتها، تفقدها خصائص القضايا وتصبح في حكم المفردات، تُألِّف بمجموعها قضية. فلا يقال لكلّ طرف منها صادق أو كاذب، ولذا ما قيل من أنّ القضيّة الشرطيّة تصدق ولو بكذب طرفيها فيه شيء من المسامحة؛ إذ طرفا القضيّة الشرطيّة غير قابلين للصّدق أو الكذب حال كونهما طرفين للقضيّة الشرطيّة.

الفصل الثاني؛
وفيه إشارة إلى الإيجاب والسلب

قال الشّيخ: (الإيجاب الحمليّ مثل قولنا الإنسان حيوان ومعناه، أنّ الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً كان موجوداً في الأعيان أو غير موجود فيجب أنْ نفرضه حيواناً ونحكم عليه بأنّه حيوان، من غير زيادة متى، وفي أيّ حال، بل على ما يعمّ المؤقت والمقيّد ومقابليهما، والسلب الحمليّ.

هو مثل قولنا: الإنسان ليس بجسم. وحاله تلك الحال، والإيجاب المتّصل هو مثل قولنا: إن كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود، أي إذا فرض الأوّل منهما المقرون به حرف الشرط، ويُسمَّى المقدّم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويُسمَّى التالي، أو صحبة من غير زيادة شيء آخر بعد، والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة، مثل قولنا:ليس إذا كانت الشّمس طالعة فالليل موجود، والإيجاب المنفصل مثل قولنا: إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً وإمّا أن يكون فرداً، وهو الذي يوجب الانفصال والعناد، والسلب المنفصل، هو ما يسلب هذا الانفصال والعناد. مثل قولنا: ليس إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً وإمّا أن يكون منقسماً بمتساويين).

قبل بيان انقسام الحكم في القضيّة إلى إيجابي وسلبي، لا بأس ببيان طبيعة الحكم ومورد تعلّقه، فنقول: معنى الحكم الترجيحُ في قبال الترديد (الشّك)، وهو فعل من أفعال النفس، يتبعه تصديق النفس وإذعانها بالوقوع أو اللّاوقوع.

فطبيعة الحكم إيقاعُ النسبة أو رفعها[1]، والتصديق إذعانُ النفس بتلك النسبة. فالعلاقة بينهما علاقة العلّة بالمعلول، وبينهما تقدّم بالرتبة والمرتبة العقليّة.

وأمّا متعلّق الحكم فعلى خلافٍ على نحوِ قولين:

أوّلهما: ما ذكره المشهور من قول المناطقة أنّ الحكمَ ما تعلّق بالنسبة الحكميّة؛ إذ هو إيقاع النسبة الحكميّة في نفس الأمر.

وثانيهما: ما ذكره المعلّم الثالث «السيد الميرداماد»[2]، حيث قال: (إن

---

(1) الحكم: فعل، وهو إيقاع النسبة أو قطعها. انظر: صدر المتألهين، محمد، رسالة التصور والتصديق: ص315.

(2) المحقّق الفيلسوف السيد محمد باقر الميرداماد، بن السيد محمد، بن السيد محمود، بن المطاع الأعظم السيد محمد خان الوزير، بن السلطان السيد عبد الكريم خان الثاني، بن السلطان السيد عبد الله خان، بن السلطان السيد عبد الكريم خان الأوّل، المنتهي نسبه للإمام زين العابدين بن الإمام الحسين بن الإمام علي عليهم السلام.
وُلِد حوالي سنة 960هـ، وقيل توفي (1631م)، (1040 ـ 1041 ـ 1042هـجري)، أثناء زيارته إلى النجف الأشرف، ودُفِن فيها.
ولقب (داماد) بالفارسية الصهر، اشتُهر به لأنّ أباه محمداً كان صهر الشّيخ علي بن عبد العال الكركي المتوفي بالنجف الأشرف سنة 940 هجرية، الشهير بالمحقّق الثاني بين علماء الشيعة، وكان مشهوراً بالداماد، واشتُهر به ابنهأيضاً.
والسيد محمد باقر الداماد من علماء القرن العاشر، وسرُّ تلقيبه بلقب الداماد التمييزُ بينه وبين

عالِم آخر، معاصر له اسمه أيضاً محمد باقر الاسترابادي، كان من تلامذة الشّيخ البهائي.
ووُصِف السيد الداماد بعبادته، وكثرة تلاوته لكتاب الله المجيد، فقد كان يقرأ في كلّ ليلة خمسة عشر جزءاً من القرآن الكريم.
وقد أكثرَ العلماء والباحثون من طلبته وغيرهم مديحه؛ لسعة علمه، وحسن سجاياه، حيث قال بعضهم، أمثال الشّيخ أسد الله الكاظمي في مقابس الأنوار: (السيد الهمام، وملاذ الأنام عين الأماثل، عديم المماثل، عمدة الأفاضل، منار الفضائل، بحر العلم الذي لا يدرك ساحله، وبر الفضل الذي لا تطوى مراحله، المقتبس من أنواره أنواع الفنون، والمستفاد من آثاره أحكام الدين المصون، الفقيه المحدث الأديب، الحكيم الأصبهاني المتكلّم العارف الخائض في أسرار السبع المثاني الأمير الكبير).
وقال تلميذه صدر المتألّهين في شرح أصول الكافي: (سيدي وسندي وأستاذي، واستنادي في المعالم الدينية، والعلوم الإلهية، والمعارف الحقيقية، والأصول اليقينية، السيد الأجل الأنوار، العالم المقدس الأطهر، الحكيم الإلهي، والفقيه الرّباني، سيد عصره، وصفوة دهره، الأمير الكبير، والبدر المنير، علامة الزمان، أعجوبة الدوران، المسمّى بـ(محمد) الملقب بـ(باقر الداماد الحسيني) قدس الله عقله بالنور الربّاني.
ويقول الشّيخ القمي: (أنّه سيد أجل محقق نحرير، وعالم مدقق خبير حكيم متكلّم ماهر في العقليّات، وكامل في النقليّات، ويقول: (إنّه المحقق المدقق العالم الحكيم المتبحر النقاد، ذو الطبع الوقّاد الذي حلى بوقود نظمه وجواهر نثره عواطل الأجياد، وسبق بجواد فهمه الصافنات الجياد).
وقال الشّيخ الحر العاملي في أمل الأمل: (عالم فاضل جليل القدر، حكيم متكلّم ماهر في العقليات، معاصر لشيخنا البهائي، وكان شاعراً بالفارسية والعربية مجيداً).
ويقول السيد المدني: (إنّه سيد وسند، وعلم علامة، جبين الشرف وقلادة جيده، الناطقة ألسن الدهور بتعظيمه وتمجيده، باقر العلم نحريه، الشاهد بفضله تقريره وتحريره، والله إنّ الزمان لمثله لعقيم، وإنّ مكارمه لا يتسع لبثها صدر رقيم).
وأمّا أساتذته، فهم:
1ـ الشّيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي، 2ـ والد الشّيخ البهائي، 3ـ خاله الشّيخ عبد العالي بن علي الكركي العاملي، 4ـ الشّيخ عبد علي بن محمود الخادم الجابلقي، 5ـ السيّد حسين بن حيدر الحسيني الكركي العاملي، 6ـ السيّد علي الموسوي العاملي.

النسبة معنى حرفيّ، لا ينظر إليه بالذات مطلقاً، وإن كانت تؤخذ بنظرة آليّة، فلا يصحّ على ذلك أنْ تكون متعلّقاً للحكم، لحرفيتها، وإنّما متعلّق الحكم هو نفس القضيّة الحاكية عن إيقاع الموضوع متّصفاً بالمحمول.

فمثلاً إذا قيل: (العالم حادث)، وحكمنا عليها، فيكون الحُكم متعلِّقاً بمفاد الحمل، وهو إيقاع العالَم متّصفاً بالحدوث.

والحكم ينقسم إلى حكم إيجابيّ، وهو مطلقاً إيقاع النسبة الوجوديّة وإيجادها، وحكم سلبيّ، وهو مطلقاً رفع النسبة الوجوديّة بين شيئين.

وأمّا معناهما في كلّ قضيّة فَلَه نحو خاصّ، يقال عنه تبعاً لطبيعةِ نسبةِ تلك القضيّة. ففي الحمليّة يقال للإيجاب (ثبوت شيءٍ لشيء) المسمّى بالحمل أو الحكم بالثبوت.

وللسلب (سلب شيءٍ عن شيء) المسمّى بسلب الحمل أو الحكم بالنفي.

ومنه نعلم أنّ كلّ قضيّة محكوم على نسبتها، فإمّا أنْ يكون حكمها حكماً إيجابيّاً ثبوتيّاً، وهو ثبوت (شيءٍ لشيء)، أو حكماً سلبيّاً منفيّاً، بمعنى (سلب الحمل)، لذا قيل أنّ القضيّة السالبة الحمليّة ما كان فيها سلب الحمل، لا حمل السلب. وفرقٌ بينهما؛ إذ الأوّل لا حمل فيه بين الموضوع والمحمول،

وتلامذته:

1ـ الشّيخ محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المعروف بصدر المتألّهين، 2ـ الشّيخ محمّد محسن، المعروف بالفيض الكاشاني، 3ـ السيّد محمّد تقي الحسيني الاسترآبادي، 4ـ الشّيخ قطب الدين الأشكوري، 5ـ الشّيخ خليل الغازي القزويني، 6ـ الشّيخ عبد الرزاق اللاهيجي، 7ـ مير فضل الله الاسترآبادي، 8ـ السيّد أحمد العاملي. 9ـ السيد أحمد بن السيد زين العابدين الحسيني العاملي، وكان صهر السيد الداماد.

كما يقال: (ليس الإنسان بحجر) فلا حمل بين الإنسان والحجر، والثاني فيه حمل إلّا أنّ المحمولَ محمولٌ بما هو مسلوب، كما يقال: (الإنسان هو ليس حجراً). هذا فيما يتعلق بالقضيّة الحمليّة.

وأمّا الشرطيّة، فالحكم فيها إمّا إيجابيّ أو سلبيّ كذلك، إلّا أنّ معناهما يختلف عمّا عليه في الحمليّة؛ إذ الإيجاب في الحمليّة ما تقدّم من ثبوت شيءٍ لشيء، وهذا المعنى ممّا لا يصحّ في الشرطيّات؛ لتألّفها من قضيتين في الأصل، وثبوت قضيّة لقضيّة لا معنى متصوَّر له، لذا يكون معنى الإيجاب في الشرطيّة مختلفاً عمّا عليه في الحمليّة، فهو بمعنى ثبوت الاتصال بين القضيتين أو ثبوت الانفصال بينهما.

كأن يقال: (كلّما أشرقت الشمس فالنهار موجود)، وإمّا أنْ يكون العدد زوجاً أو فرداً). فصرّحت الأوّلى منهما: أنّ ثمَّة اتصال بين ثبوت شروق الشمس ووجود النهار، والثانية صرّحت أنّ انفصالاً بين الطرفين. وإمّا السلب فيكون معناه سلب الاتصال بين القضيتين أو سلب الانفصال تبعاً لكون القضيّة متّصلة أو منفصلة.

وفي كلّ من معنى الإيجاب أو السلب ـ سواءًا ما تعلّق بالقضيّة الحمليّة أو الشرطيّة ـ ما يفيد حكمه فقط، مع غضّ النظر عن أيّ أمر زائد من الدوام أو الضرورة أو أمثال ذلك من معاني الجهات ـ على ما سيأتي بإذنه تعالى ـ فالإيجاب مثلاً يفيد ثبوت شيءٍ لشيءٍ مطلقاً، أو ما أفاد التعلّق والانفصال مطلقاً، لا بشرط عن أيّ شيء آخر، من الضرورة أو الدوام أو غيرها. ومثل هذه المعاني إنّما تلحق القضيّة بعد تعلّق الإيجاب أو السلب بها، ومثله الكلام في السلب، فهو ما أفاد سلب الحمل أو نفي التعلق أو الاتصال مطلقاً

لا بشرط عن أيّ شيء آخر.

وبعد اتضاح معنى الحكم، وقسميه في كلّ صنف من أصناف القضيّة، نتعرّض لأجزاء القضيّة، فنقول: إنّ أجزاء القضيّة الحمليّة ثلاث:

1. الموضوع: وهو ما وضع محلاً للحكم عليه، ولذا سُمِّي موضوعاً.
2. المحمول: وهو ما كان حملاً على موضوعه؛ ولذا سُمِّي محمولاً.
3. النسبة: وهي ما كانت رابطاً بين الموضوع والمحمول.

وأمّا أجزاء الشرطيّة فثلاثة أيضاً:

1. المقدّم: كالجزء الأوّل من قولنا: (إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود)، فجزء (أشرقت الشمس) مقدِّم القضيّة.
2. التالي: كالجزء الثاني من القضيّة الشرطيّة (النهار موجود) من المثال المتقدم.
3. رابطة: وهو ما دُلَّ عليها بأحد الروابط الشرطيّة، اتصاليّة كانت أو انفصاليّة. فمثال الأوّل ما تقدّم، ومثال الثاني أنْ يُقال: (إمّا العدد زوج أو لا يقبل القسمة على اثنين)، فالفاء في المثال الأوّل، و(إمّا) و(أو) في المثال الثاني، كلّها دالّة على الرابط الاتصاليّ أو الانفصاليّ بحسب الترتيب.

وليعلم أنّ أجزاء المنفصلة لا تستحق أن تُسمّى مقدّماً أو تالياً؛ إذ لا تفاوت في تقديم أيّهما على الآخر، مع جواز أن تكون أجزائها أكثر من اثنين؛ فلذا نرى أنّ المصنّف لمّا ذكر ما يتعلق بالمتصلة قال المقدّم والتالي، ولم يذكر ذلك في المنفصلة.

الفصل الثالث؛
الإهمال والحصر

قال الشّيخ: (إذا كانت القضيّة حمليّة، وموضوعها شيءٌ جزئيّ، سُمِّيت مخصوصة، إمّا موجبة، وإمّا سالبة.

مثل قولنا: زيدٌ كاتب. زيدٌ ليس بكاتب، وإذا كان موضوعها كليّاً، ولم يتبيّن كمّية هذا الحكم ـ أعني الكليّة والجزئيّة ـ بل أُهمِل، فلم يدلّ على أنّه عامّ لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام، سُمِّيت مهملة، مثل قولنا: الإنسان في خسر. ليس الإنسان في خسر.

فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وشِركة، وإدخال التنوين يوجب تخصيصاً، فلا مهملةَ في لغة العرب، وليطلب ذلك في لغة أخرى.

وأمّا الحقّ في ذلك فلصناعة النحو، ولا تخالطها بغيرها[1]، وإذا كان

---

(1) حاوّل المصنّف أن يوجد ما تعبر به اللغة العربية عن القضيّة المهملة، وهو أمر خارج عن البحث المنطقيّ، وإنّما ذكره المصنف استطراداً؛ لتوضيح كيفيّة التعبير عن القضيّة المهملة في لغة العرب، وحاصل ما ذكره أنّه فرض: إنْ كانت اللّام الداخلة على الأسماء تشير إلى التعميم، فكلّ ما كان داخلة عليه (الألف واللام)، فهو من قبيل القضيّة الكليّة، وإنْ لم تدخله (الألف واللام)، ولم يكن معرفةً، دخله (التنوين) بحسب الصناعة النحوية. وأيضاً على فرض أنّ (التنوين) يفيد التخصيص، فالقضيّة ستكون شخصيّة.

ومنه يُعلم ـ على فرض صحّة الحصر: من أنّ الكلمة إمّا مدخولة (التنوين) أو مدخولة (الألف واللام) ـ أنّ القضيّة إمّا أنْ تكون كليّة، أو تكون شخصيّة.

هذا إذ قصرنا النظر على نفس عبارة الشّيخ في المورد، إمّا إذا لاحظنا تفصيل ما ذكره بعدها، حين قال: «واعلم أنّه وإن كان في لغة العرب قد يُدل بـ(الألف واللام) على العموم، فإنّه قد يُدل به على تعيين الطبيعة، فهناك لا يكون موقع (الألف واللام) هو موقع (كلّ)، إلّا ترى أنّك تقول: (الإنسان عامّ ونوع)، ولا تقول: (كلّ إنسان عامّ ونوع)، وتقول: (الإنسان هو الضّحاك)، ولا تقول: (كلّ إنسان هو الضّحاك). وقد يُدل به على جزئي جرى ذكره أو عرف حاله، فتقول: (الرجل)، وتعني به واحداً بعينه، وتكون القضيّة حينئذ مخصوصة.

فأشار إلى أنّ (الألف واللام) ليست دائماً يشار بها إلى استغراق الأفراد، بل قد يشار بها إلى الطبيعة، كما مثّل بقوله: «الإنسان نوع» أو «الإنسان هو الضّحاك». وأوضح أنّ في كلا المثالين لا يصحّ إدخال (كلّ) عليهما؛ لعدم صحّة كون (كلّ إنسان نوع)، أو للزوم لغوية التعبير بضمير الشأن بين المبتدأ والخبر؛ لاستلزامه الحصر مع وجود الشمولية، وهو ممنوع لغةً، بل وأفاد أنّ (الألف واللام) قد يُدل بها على موضوع جزئيّ وشخصيّ، كما في (الألف واللام) المفيدة للعهد، ومثّل له بالرجل، وعنى به واحداً بعينه. فما ذكره من الأمثلة واضح أنّه نقضَ به ما احتمله أوّلاً من أنّ (الألف واللام) مفيدة للعموم. إلّا أنّه ليُلتفتْ في المقام إلى أنّ نقض كلية كون (الألف واللام) مفيدة للعموم، لا يفيد ثبوت المهملة في لغة العرب على ما فهمه البعض، بل الشّيخ لم يكن بصدد ذلك، وإنّما لمّا فرض احتمال كون اللام مفيدة للعموم استدرك أنّ بعضها مفيد لغير العموم.

ولتحقيق مسألة وجود المهملة في لغة العرب أو لا، على مستوى البحث اللغوي نقول: إذا راجعنا كتب اللغة نجد أنّ اللام على أقسام ثلاث؛ لام العهد، ولام الجنس المفيدة للاستغراق، ولام الجنس الحقيقة، إمّا لام العهد فما أفادت قضية شخصية، وإمّا لام الجنس الاستغراقية فما أفادت قضية كلية، وعبّر عنها النحويين ما صح دخول كلّ أو بعض على مدخولها، وإمّا لام الحقيقة فملاكها عند النحويين ما لم يصحّ دخول كلّ أو بعض عليها، وما كان ملاكه كذلك لا يصحّ تسميته قضية مهملة بالملاك المنطقي؛ إذ المهملة عند المناطقة ما صحّ دخول كلّ أو بعض على مدخولها. وإمّا تمثيل المصنف للمهملة بمثالِ « الإنسان في خسر» فـ(الألف واللام) هنا لام استغراقية أفادت العموم لا حقيقية، كما ظنه البعض. وهي مفيدة لحكم كلّي بحسب الصناعة النحوية، بدليل الاستثناء من بعدها؛ إذ الاستثناء لا يكون إلّا بعد عموم في

موضوعها كليّاً، وبُيّن قَدر الحكم، وكميّة موضوعه فإنّ القضيّة تُسمّى محصورة. فإن كان بُيِّن أنّ الحكم عامّ سُمِّيت القضيّة كليّة، وهي إمّا موجبة، مثل قولنا: كلّ إنسان حيوان، وإمّا سالبة، مثل قولنا: ليس واحد من الناس بحجر.

وإن كان إنّما بُيّن أنّ الحكم في البعض، ولم يُتعرض للباقي أو تُعرّض بالخلاف فالمحصورة جزئية، إمّا موجبة، كقولنا: بعض الناس كاتب، فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكلّ، فإنّ بعض الناس حيوان كما أنّ كلّهم حيوان، بل الحكم الكليّ يصدق معه الجزئي، ولا ينعكس).

وفيه بيان لأنحاء التقسيم للقضيّة، وابتدأ ذلك بتقسيم القضيّة الحمليّة منها، ولتقسيمها ملاكات عدة:

منها: ما كان بلحاظ الموضوع، ومحصل التقسيم أنْ يُقال: إنّ القضيّة إمّا أن يكون موضوعها جزئياً أو كليّاً. وعلى الأوّل تسمّى شخصيّة أو مخصوصة على ما سمّاها المصنّف، مثل أنْ يقال: (زيدٌ كاتب) أو (زيدٌ ليس بكاتب).

وعلى الثاني، فإمّا أن تُبيِّن كمية الأفراد الداخلة والمشمولة في الحكم من أفراد الكليّ، أو لا تُبيِّن، والثاني هو ما يُسمَّى بالقضية المهملة؛ لإهمالها بيان كمّيّة الأفراد، فلا يعلم أعامةٌ هي لجميع الأفراد أو غيرُ عامةٍ للجميع، مثل قولنا: (الإنسان في خسر)، وقولنا: (ليس الإنسان في خسر)، ففي القضيتين لم يتبيّن كمّ الأفراد الداخل في حكم الموضوع.

المقام، وإمّا أنّ المصنف جعلها مهملة فبالملاك المنطقي من جهة عدم بيان الكمية، فعلى هذا التقسيم للألف واللام لغةً، يتضح أن لا مهملة في لغة العرب.

والأوّل ما تُسمّى قضيّته بالمحصورة، فإن بُيّن فيها: أنّ الحكم على كلّ أفراد الموضوع فكليّة، وإن بُيّن: أنّ الحكم على بعض أفراده فجزئية، وكلّ منهما إمّا موجبة أو سالبة، مثل قولنا: (كلّ إنسان حيوان)، ومثل (لا شيء من الإنسان بحجر)، و(بعض الإنسان كاتب) أو (بعضه ليس بكاتب).

والظاهر من كلام الشّيخ أنّ هذه القسمة ناظرة إلى موضوع القضيّة من حيث الكَمّ لا غير، فالموضوع إمّا كليّ أو جزئيّ، والكليّ إمّا متعيّن أو غير متعيّن. وفي نظرنا يمكن أن يكون هناك تقسيم أشمل وأعمّ من هذا، باعتبار آخر، وهو باعتبار نحو وجود الموضوع، فنقول:

إنّ موضوع القضيّة إمّا أن يعتبر من حيث هو هو، أو من حيث هو في الذهن، أو من حيث هو في الخارج، والأولى هي الحقيقيّة، والثانية الذهنيّة، والثالثة الخارجيّة.

والقضيّة الخارجيّة إمّا أن تكون ناظرة لشخص واحد، وهي الشخصيّة، أو لمجموعة أفراد؛ إمّا على التعيين الكليّ أو الجزئي، وهي المحصورة. وإمّا لا على نحو التعيين، وهي المُهمَلة. وهذا هو الضبط والتحقيق الأوفى.

ثمّ أنّ المصنّف أشار إلى أنّ الحكم في الجزئيّة صادق وثابت، سواءًا كان حكم الباقي من الأفراد للموضوع مخالفاً لحكم الجزئيّة أو موافقاً.

فلو قيل: (بعض الإنسان ناطق) أو (بعض الإنسان أسود)، فكلا الجزئيتين صادقتان، وإن كان الحكم في الأولى كليّاً شاملاً لجميع الأفراد، والثانية الحكم فيها جزئيّاً مختصّاً ببعض الأفراد؛ إذ الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكلّ، بل يكون الباقي مسكوتاً عنه حال عدم البيان، فقد يكون داخلاً في حكم البعض المصرّح به فتصدق القضيّة حينئذ في نفس

الأمر كليّة، وقد يكون خارجاً عن حكم البعض المصرّح به، فتكون جزئيّة فعلاً في واقعها. فعلى أيّ الحالين ما صُرّح به من الحكم الجزئيّ ثابت، سواء كان الباقي داخلاً تحته أو لا؛ فلذا قيل: الجزئيّة أعمّ صدقاً من الكليّة.

ومنه يُعلَم بطلان قول القائل: إنّ تخصيص الحكم بالبعض يدل على كون الباقي بخلافه، وإلاّ فلا فائدة من التخصيص؛ لأنّه يقال: إنّ الحكم على البعض إنّما يدل على صحة نسبة ذلك الحكم لذلك البعض، وإمّا ما لم يذكر فمحتملُ الشمول بالحكم المصرّح به بالجزئيّة، فتصح الكليّة عندها، ومحتملُ عدم الشمول كذلك فلا تصح الكليّة.

هذا إن لم يتعرض لبيان الباقي من أفراد القضيّة، وإلاّ فبما تُعُرض له من الشمول أو لا.

قال الشّيخ: (وإمّا سالبة، كقولنا: ليس بعض الناس بكاتب. أو ليس كلّ إنسان بكاتب. فإنّ فحواهما واحد، وليسا يعمّان في السلب).

مثّل المُصنّف للقضيّة السالبة الجزئيّة، وذكر مثالين في المقام مختلفين في التعبير، وصرّح أنّ فحواهما واحد، إلّا أنّه مع وحدة الفحوى يوجد فرق واختلاف في كيفيّة دلالتهما على السلب الجزئيّ؛ إذ الأوّل يدل على السلب الجزئيّ بالمطابقة، وعلى رفع الإيجاب الكليّ بالالتزام، والثاني بالعكس، حيث يدل على رفع الإيجاب الكليّ بالمطابقة، وعلى السلب الجزئيّ بالالتزام. فمثلاً إذا قيل: (ليس بعض الحيوان ناطق) يدل على أنّ الناطقية مسلوبة عن بعض أفراد الحيوان، وهذه دلالة مطابقيّة للسلب الجزئيّ، مشيرة إلى رفع الإيجاب الكليّ؛ إذ سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع فيه دلالة التزامية على أنّ المحمول مرفوع عن الكلّ الموضوعيّ، أي عن مجموع

الأفراد بما هي مجموعة.

وأمّا الثاني (ليس كلّ)، كما إذا قيل: (ليس كلّ إنسان بكاتب)، فهي دالّة بالمطابقة على رفع الإيجاب الكليّ؛ إذ النفي واقع على السور الكليّ، ففي الأصل أنّ معنى القضيّة ـ دون ملاحظة النفي ـ هو أنّ الكتابة ثابتة لكلّ واحدٍ واحد من أفراد الإنسان، وهو الإيجاب الكليّ. فعندما دخلها النفي صار معناها ليست الكتابة ثابتة لكلّ واحدٍ واحد من أفراد الإنسان، وهذا المعنى مُحْتَمِلٌ لاحتمالين:

إمّا أن تكون الكتابة مسلوبة عن كلّ واحدٍ واحد من أفراد الموضوع، وإمّا أن تكون مسلوبة عن بعض دون بعض، وعلى أيّ الاحتمالين القدرُ المتيقن هو السلب الجزئيّ، فكانت دلالة (ليس كلّ) دلالة التزاميّة، لا مطابقيّة على السلب الجزئيّ.

قال الشّيخ: (واعلم أنّه وإن كان في لغة العرب قد يُدل بالألف واللام على العموم، فإنّه قد يُدل به على تعيين الطبيعة، فهناك لا يكون موقع الألف واللام هو موقع كلّ، إلّا ترى أنّك تقول: الإنسان عامّ ونوع. ولا تقول: كلّ إنسان عامّ ونوع. وتقول: الإنسان هو الضحاك. ولا تقول: كلّ إنسان هو الضحاك. وقد يُدل به على جزئيّ جرى ذكره، أو عُرِف حاله، فتقول: الرجل. وتعني به واحداً بعينه، وتكون القضيّة حينئذ مخصوصة. واعلم أنّ اللفظ الحاصر يُسمَّى سوراً، مثل ـ كلّ ـ، و ـ بعض ـ، و ـ لا واحد ـ، و ـ لا كلّ ـ، و ـ لا بعض ـ، وما يجري هذا المجرى، مثل طراً، وأجمعين، ومثل ـ هيج ـ بالفارسية ـ في الكليّ السالب).

ذكر المُصنّف موردين للألف واللام قد يُدَل بها على غير العموم، أوّلهما

في مورد الّلام الحقيقيّة التي عبر عنها بقوله: (قد يدل به على تعيين الطبيعة).

ومثاله أنْ يقال: (الإنسان نوع) أو (الإنسان عام)، حيث لايمكن الإشارة بالألف والّلام ـ هنا ـ لعموم الأفراد فرداً فرداً؛ للزوم كذب القضيّة، فكلّ فردٍ فرد من الإنسان ليس بنوع أو عام.

وثانيهما مورد الدلالة بها على جزئيّ بعينه، وأشار إليه بقوله: (وقد يدل به على جزئي جرى ذكره أو عرف حاله).

ومثاله أنْ يقال: (الرجل جاء) أو (الرجل القائم)، فلا يصحّ تقدير (كلّ) أو (عامّة) أو أيّ لفظ دال على العموم؛ لكون الموضوع شخصاً معيّناً بعينه.

وليعلم أنّ اللفظ الدالّ على كمّيّة الأفراد في القضيّة يُسمَّى سوراً؛ تشبيهاً له بسور البلد المحدِّد لها عمّا جاورها من حدود البلدان، مثل: (كلّ)، و(عامة)، و(بعض)، و(ليس كلّ)، كما مثّل المصنّف.

الفصل الرابع؛
وفيه إشارة إلى حكم المهمل

قال الشّيخ: (وإنّ المُهمَل ليس يوجب التعميم؛ لأنّه إنّما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كُليّة وتصلح أن تؤخذ جزئيّة، فأخذها السّاذج بلا قرينة مما لايوجب أن تجعلها كُليّة، ولو كان ذلك يقضي عليها بالكُليّة والعموم لكانت طبيعة الإنسان تقتضي أن تكون عامّة، فما كان الشخص يكون إنساناً لكنها لمّا كانت تصلح أن تؤخذ كُليّة، وهنالك يصدق جزئيّة أيضاً، فإنّ المحمول على الكلّ محمول على البعض، وكذلك المسلوب، وتصلح أن تؤخذ جزئيّة، ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئياً، فالمُهمَلة في قوة الجزئيّة، وكون القضيّة جزئيّة الصدق تصريحاً لا يمنع أن يكون مع ذلك كُليّة الصدق، فليس إذا حُكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف. فالمُهمَل وإن كان بصريحة في قوة الجزئيّ فلا مانع أن يصدق كليّاً).

اتضح أنّ المهملة ما كان الحُكم فيها راجعاً للأفراد، إلّا أنّ كمّيّة الأفراد لم تحدَّد فيها، سواءً على نحو الكُلّيّة، أم على نحو الجزئيّة، وموضوعها الطبيعة الكُلّيّة المجرَّدة عن السور، التي لا تقتضي بذاتها العموم أو الخصوص،

فتكون القضيّة مطلقة عن الكُليّة أو الجزئيّة، وبالتالي لإهمالها بيان جهة الأفراد سُمِّيت بالقضيّة المُهمَلة.

إلاّ أنّ المُهمَلة من حيث نفس الأمر والواقع قد تكون جزئيّة كما قد تكون كُليّة. ودليل الأوّل أنّه كلّما صدق الحكم على أفراد الموضوع في الجملة فإنّه يصدق هذا الحكم الإجماليّ ـ حتماً ـ على بعض أفراد الموضوع، وإلاّ كانت القضيّة كاذبة، وهي خلاف فرضِ صدقها، كما لو قلنا: (الإنسان في خسر)، فإنّ أفراد الإنسان على نحو الإجمال محكومة بالخسران، فيلزمه أن يصدق الحكم على بعض الأفراد يقيناً، فصدق الجزئيّة قدرٌ متيقّن الصدق. إمّا الكُليّة فإنّ ثبوت صدقها من المهملة لا يستبعد في الواقع، ونفس الأمر؛ إذ الحكم على الأفراد في الجملة اللازم لصدق الجزئيّة لا ينافي الحكم على الكلّ، كما تقدّم، فيكون صدق المهملة غير منافي لصدق الكُليّة، إلّا أنّ المُتيقِّن من صدقها غير معلوم من نفْس القضيّة المُهمَلة، كما في الجزئيّة، بل يحتاج إلى إثباتٍ خارج القضيّة المُهمَلة، وعلى فرض صدقها فإنّ صدق الجزئيّة داخل فيها؛ إذ صدق الكُليّة يلزمه صدق الجزئيّة قطعاً لدخولها تحتها، فمن الأوّل والثاني نَعلَم أنّ صدق الجزئيّة ممَّا لا شكَّ فيه، على فرض صدق المُهمَلة؛ إذ هو المفاد المقطوع به منها، والزائد مشكوك لا عبرة فيه؛ لذا قالوا إنّ المُهمَلة بقوة الجزئيّة، والمراد ما قدّمناه من الصدق الجزئيّ كقدر مُتَيقِّن منها، وإنَّما يُعرَف ذلك بالعقل لا بالوضع.

تنبيه: كلَّ ما ذكرناه ممّاَ تقدَّم من علاقة المُهمَلة بالكُليّة والجزئيّة من القضايا الحمليّة الموجبة على ما مثَّلنا، كذلك يجري في القضايا الحمليّة السالبة حذو القِذَّة بالقِذَّة.

وليعلم أنّ المُصنّف لمّا ذكر الأقسام الثلاث من الحمليّة؛ الشخصيّة، والمُهمَلة، والمحصورة، وذكر أنّ المُهمَلة بقوّة الجزئيّة، ـ ومِن المعلوم أنْ لا اعتداد بالشخصيّات من القضايا في الحكمة لتغيّرها، وعدم استفادة العموم منها[1] ـ انحصر[2] الأمر المبحوث عنه لغرض الإفادة والاستفادة في المحصورات من الحمليّات بمقتضى دليل السبر.

تذْنِيب: ما أَوضحه المُصنّف كان بياناً لتقسيمات القضيّة الحمليّة باعتبار الموضوع من حيث الخصوص، والحصر، والإهمال، إلّا أنّ المتأخّرين تعرّضوا لتقسيم حاولوا من خلاله تقسيم الحمليّة الموجبة إلى ثلاث أقسام؛ خارجيّة، وذهنيّة، وحقيقيّة؛ وسرُّ ذلك راجع إلى أنّ الحكم في الحمليّة الموجبة قد يكون منصَبًّا على الموضوع ـ الماهيّة ـ بما يناسب وجوده الخارجي، فتُسمّى قضيّة خارجيّة.

مثل (الإنسان كاتب وقائم وجالس)، ومثل (الحديد يتمدد في الحرارة)، و(أنّ النبات يتنفس)، فمن الواضح أنّ هذه الأمثلة وما شاكلها الحكمُ فيها راجعٌ إلى الموضوع من حيث وجوده الخارجي، فكون (الإنسان كاتب) فيما إذا تحقّق وجوده في الخارج، وليس بكاتب بمجرد تصوّره في الذهن، أو من حيث طبيعته، وإلاّ لكان كلّ إنسان كاتباً، والحال ليس كذلك.

---

(1) ممّا يستحسن الاستطراد فيه هنا أن نذكر ما يقال في باب البرهان فيما يتعلق بالجزئيّ، حيث قيل: إنّ البرهان لايجري في الجزئيّات، إلّا أنّ القول فُهِم على غير ما قصده القوم؛ إذ المقصود أنّ البرهان لا يجري في الجزئيّات المتغيرة، لا مطلقاً لما هو شامل للجزئيات الثابتة؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّ الجزئيّات المتغيرة يتغير البرهان عليها على فرض إقامته بتغيّر الجزئيّ، وعندها يمتنع الدوام والضرورة، فينثلم البرهان.

(2) جواب لمّا.

وقد يكون الحُكم مُنصَبًّا على وجوده الذهني، بمعنى إذا تُصُوِّر في الذهن لحقه الحكم، دون الخارج أو نفس الطبيعة من حيث هي هي.

ومثاله أن يقال: (الإنسان كليّ، ونوع، وعام)، و (الحيوان جنس)، فإنّ مثل هذه الأحكام تكون راجعة إلى وجود الإنسان الذهنيّ. فالإنسان في الخارج ليس بكُلّيّ؛ كيف والخارج آية التشخص، ومثله الكلام في الكُلّيّة والنوعيّة والجنس، فهي من المفاهيم الثانية المنطقيّة التي تلحق المفاهيم في الذهن.

وقد يكون الحكم مُنصَبًّا على الطبيعة الماهويّة، من حيث هي، مع غض النظر عن طبيعة وجودها ـ ذهنياً كان أو خارجياً ـ بمعنى أنّ الحكم لاحقٌ للموضوع أينما كان وحلّ في وجوده الذهنيّ أو الخارجيّ.

مثل أنْ يقال: (الأربعة زوج)، أو (الإنسان حيوان ناطق)، فالزوجيّة ممّا لا تنفكّ عن الأربعة خارجاً كانت أو ذهناً، وكذا في مثال الإنسان.

إلاّ أنّ المطلب حُرِّف على غير ما ذكره المناطقة، ونُسِب لهم على ما صرّح به كثير من الأصوليين[1]، وذكروا أنّ الضابطة فيه: أنّ القضيّة الذهنية ما

(1) ممّن ذهب لذلك من الأصوليين الشّيخ الأنصاري أعلى الله مقامه، مشايعةً لما ذكره المُلا هادي السبزواري(رحمه الله)، حيث كان الشّيخ تلميذاً له في درس المعقول، ثمّ انتقل المطلب من الشّيخ الأنصاري إلى تلميذه المحقق النائيني+، ومنه نقله الشّيخ المظفر على هذا المعنى في كتابه المنطق.

وأيضاً ممّن ذكر هذا المعنى بعض من كتب في علم المنطق أمثال التفتازاني في تهذيبه، وتابعه شارحه المولى عبد الله اليزدي عليه السلام في حاشيته على التهذيب، وأيضاً ممّن ذكره الكاتبي، وشايعه على ذلك شرّاح كتابه كالقطب الرازي، والمحشّون كالشريف الجرجاني، والعلامة السيالكوتي، والدسوقي، والدواني، والشربيني، حيث قال الكاتبي: حالبحث في تحقيق المحصورات الأربع، قولنا: كلّ (ج ب)، يستعمل تارة بحسب الحقيقة، ومعناه أنّ كلّما لو وجد كان (ج) من الأفراد الممكنة، فهو بحيث لو وجد كان (ب)، أي كلّما هو ملزوم (ج) فهو ملزوم

كان الحُكم فيها راجعاً إلى الموضوع في وجوده الذهنيّ، والخارجيّة ما كان الحُكم فيها راجعاً إلى الموضوع من حيث وجوده الفعليّ الخارجيّ في أحد الأزمنة الثلاث، نحو: (كلّ جنديّ مدرّب على حمل السلاح).

والحقيقيّة ما كان الحكم فيها راجعاً إلى الموضوع من حيث أفراده المحقّقة الوجود أو المقدّرة معاً، فكلّ ما يفرض وجوده ـ وإن لم يوجد أصلاً ـ فهو داخل في الموضوع، ويشمله الحُكم. ومثّلوا له بنحو: (كلّ ماء طاهر).

ويمكن القول: إنْ كان مرادهم اصطلاحاً جديداً بما يخص صناعتهم ـ حيث نظرهم إلى استنباط الأحكام الشرعية، وهي مأخوذة على نحو الوجود الخارجي ـ فلا إشكال. وإمّا إن كان مرادهم، بأنّ هذا هو ما عناه المناطقة من التقسيم، فليس بصحيح؛ إذ الحقّ ما قدّمناه من ملاك التقسيم، وهو مناسب لطبيعة البحث المنطقيّ على ما سيتضح.

وممّا يؤاخَذ على هذا التقسيم أنّ البحث المنطقيّ ليس من همّه معرفة أحكام الأفراد من حيث وجودها الخارجي، بل جُلّ بحثه عن الماهيّة، وما يلحقها من لوازم. والحال أنّ ما ذكره بعض الأصوليين والمتكلّمين غير متعرِّض لما هو لازم للماهيّة من حيث هي، المُعبَّر عنه بالقضيّة الحقيقيّة

(ب)، وتارة بحسب الخارج، ومعناه كلّ (ج) في الخارج ـ سواء كان حال الحكم، أو قبله، أو بعده ـ فهو (ب) في الخارج. والفرق بين الاعتبارين ظاهر...>. وإمّا شارح الشمسية فأيضاًساير مصنفها في القول، حيث قال: <إنّ الحقيقية لا تستدعي وجود الموضوع في الخارج، بل يجوز أنْ يكون موجوداً في الخارج، وأن لا يكون، وإذا كان موجوداً في الخارج فالحكم فيها لا يكون مقصوراً على الأفراد الخارجية، بل يتناوّلها والأفراد المقدرة الوجود...>، وكذا شايعهما من ذكرنا أسمائهم من المحشين، فليراجع ثمة من كتاب شروح الشمسية مع مجموعة حواشي وتعليقات: ج2، ص48، الطبعة الأوّلى، 1427 ـ هـ 2007 م، المطبعة قلم، قم المقدسة.

بحسب اصطلاح المناطقة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ ما ذكروه من إناطة الحكم في الخارجية في أحد الأزمنة الثلاث لا يشمل القضايا الخارجة عن أُطر الزمان، كقولنا: (الجوهر المُجرَّد متشخّص لا تدرج في فعله)، وأيضاً أنّ ما ذكروه في ملاك القضيّة الحقيقيّة من أنّ الحُكم راجع إلى عموم الأفراد المُحقِّقة أو المُقدِّرة، حقيقته وسببه الحكم على الطبيعة من حيث هي هي، ومنه يسري إلى جميع الأفراد حتى المقدرة.

الفصل الخامس؛
وفيه إشارة إلى حصر الشرطيّات وإهمالها

قال الشّيخ: (والشرطيّات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر، فإنّك إذا قلت: كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو قلت: دائماً إمّا أنْ يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً. فقد حصرت الحصر الكُليّ الموجب. وإذا قلت: ليس البَتَّة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود. أو قلت: ليس البَتَّة إمّا أنْ تكون الشمس طالعة وإمّا أنْ يكون النهار موجوداً. فقد حصرت الحصر الكُليّ السالب. وإذا قلت: قد يكون إذا طلعت الشمس فالسماء غائمة. أو قلت: قد يكون إمّا أنْ يكون في الدار زيد وإمّا أنْ يكون فيها عمرو. فقد حصرت الحصر الجزئيّ الموجب. وإذا قلت: ليس كلّما كانت الشمس طالعة فالسماء صحو. أو قلت: ليس دائما إمّا أنْ تكون الحُمَّى صفراويّة وإمّا دمويّة. فقد حصرت الحصر الجزئيّ السالب).

بعد إشارته إلى بيان الحصر والإهمال في القضيّة الحمليّة، حيث ذكر أنّ ملاك الحصر والإهمال في الحمليّة هو الموضوع، وأنّه قد تُبيَّن كمية أفراده الداخلة في الحكم كلاً أو بعضاً، وهي المحصورة، أو لا تُبين، وهي المُهمَلة. وإمّا المخصوصة فما كان موضوعها شخصياً.

ويريد أن يشير ـ هنا ـ إلى حصر الشرطيّات وإهمالها، والكلام هو الكلام في تقسيم الشرطيّة، مع فارق من حيث الملاك[1]، وبعض الأقسام.

أمّا من حيث الملاك فالشرطيّة ملاكها في الحصر والإهمال اعتبارُ الاتصال والانفصال، من حيث عدد المرَّات والأحوال والأوقات. فالشرطيّة ـ على ما تقدّم ـ إمّا متّصلة أو مُنفصِلة، فأن بُيّنت عدد مرات وأحوال أو أوقات الاتصال أو الانفصال فالقضيّة محصورة، إمّا كُلّيّة أو جزئيّة، وإمّا أن لا تُبيَّن أحوال أو أوقات أو عدد مرات الاتصال أو الانفصال فمُهمَلة.

ومنه يظهر أنّ الحصر والإهمال ـ هنا ـ غير ما تقدّم في الحمليّة ملاكاً، وإمّا الشخصيّة في الشرطيّة فباعتبار تقيّد الاتصال أو الانفصال بحال أو وقت معيّن بعينه، لا يقبل التعدّد والتعدّي إلى غيره.

فالشرطيّة إمّا متّصلة، أو مُنفصِلة، وكلّ منها إمّا شخصيّة، أو مُهمَلة، أو محصورة، وللمثال نقول:

1. المُتَّصِلة الشخصيّة: (إذا أمطرت السماء اليوم فلا أخرج من الدار)، ومفادها أنّ تحقق المقدّم في هذا الحال الشخصيّ (مطر السماء) يتحقق معه عدم خروجي من الدار اليوم. فالاتصال بين المقدّم والتالي كان في حال معين لا مطلقاً. وكذا الكلام في السالبة منها، فإنّ مفادها سلب الاتصال في حال مُعيّن، كما إذا قيل: (ليس إذا أمطرت السماء اليوم فسأخرج من الدار).

2. المُتَّصِلة المُهمَلة: (إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود)، ومفادها

(1) إنّ ما بُيّن بملاك موضوع الحملية كلاً أو بعضاً لا يمكن مجاراته في القضيّة الشرطية، فالشرطية لا موضوع لها، كي يقال ما بُيّن كمية أفرادها كلاً أو بعضاً أو لم تبيّن.

أنّ وضع المقدّم يلزمه وضع التالي، إلّا أنّه لم يُبيَّن أحوال أو أوقات الاتصال فيها؛ لذا كانت مُهمَلة من هذه الجهة. وكذا الكلام في سالبتها، فإنّها أهملت بيان الأحوال، والأزمان، وعدد مرات الاتصال بين المقدّم والتالي، كأن يقال: (ليس إذا أشرقت الشمس فالليل موجود).

3. المتصلة المحصورة: (كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) أو (قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء غائمة). فالأُولى موجبة كُليّة، مفادها أنّ التالي دائماً وفي كلّ مرّة وعلى جميع الأحوال يصاحب المقدّم، بل في كلّ حال فرض. وتصحّ فيما إذا كان بين المقدّم والتالي اتصال ولزوم في الواقع الخارجيّ، لا انفكاك بينهما. والثانية موجبة جزئيّة مشيرة إلى أنّ الاتصال يكون في بعض تلك الأحوال والمرَّات والأوقات، من دون التعرّض إلى ما لم يذكر منها. وصورتها إمّا أن تقع بين طرفين بينهما تلازم في نفس الأمر مع السكوت عن الباقي، أو تقع بين ما لا تلازم بينهما، وإنّما اتفقا أن وقعا متصلين في ظرف معين، كما مثّلنا.

هذا في الموجبات من المتصلات. وإمّا السوالب منها، فالسالبة الكُلّيّة والجزئيّة مفادها سلب الاتصال في كلّ الأحوال والأزمان أو بعضها على التوالي.

كأن يقال للسلب الكليّ: (ليس البَتَّة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود)، ويقال للسلب الجزئي: (ليس كلّما كانت الشمس طالعة فالسماء صحو). وصورة السالبة الكُليّة أن تقع بين طرفين بينهما عناد وتنافر في

واقعهما الخارجي، بحيث لا يجتمعان، كأن يكونا من المعاني المتناقضة، كالوجود والعدم، ومثاله: (ليس البَتَّة إذا كانت العلَّة التامة موجودة فمعلولها معدوم)، أو المعاني المُتضادَّة: (ليس البَتَّة إذا كان الشيء أسود فهو أبيض)، أو بينهما ملَكة وعدم، ومثاله: (ليس البَتَّة إذا كان الإنسان عالماً فهو جاهل).

هذا إذا تكلّمنا بلُغة التقابل بين المفاهيم. وإمّا إذا تكلّمنا بلُغة النِسب الأربع فصورتها أن تكون بين مفهوميّ حكمين بينهما نسبة التباين، كأن يقال: (ليس البَتَّة إذا كان زيد نائماً فهو يفكر)، أو ما قدّمناه من مثال.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ السالبة المتقَدِّمة الذكر هي ما يصطلح عليها بسلب اللزوم، التي مفادها سلب اللزوم بين أمرين، كما تقدّم في المثال: (ليس البَتَّة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود). وسلب اللزوم محتمل بين أمرين:

أحدهما: فيما إذا لم يكن بين الأمرين لزوم أصلاً، كالأمور الاتفاقيّة الحصول، كما يقال: (ليس البَتَّة إذا خرج زيدٌ من منزله هطل المطر)، فخروج زيد وهطول المطر اتفاقيان، لا تربطهما علاقة لزوميّة في نفس الأمر؛ لذا صحّ سلب اللزوم بينهما.

ثانيهما: أنْ يكون بين المقدّم والتالي تقابُل وتعانُد، بحيث لا يجتمعان، وعندها لا لزوم بينهما فيصحّ، بل يجب سلب اللزوم بينهما، كما يقال: (ليس كلّما كان الجسم أبيض فهو أسود).

وفي قبال اصطلاح سلب اللزوم هناك اصطلاح لزوم السلب، والفرق بينهما أنّ سلب اللزوم قضيّة سالبة كما تقدّم، غايتها سلب اللزوم بين ما لا لزوم بينهما، وبخلافه لزوم السلب؛ فإنّه من قبيل القضيّة الموجبة، التي

مفادها لزوم الاتصال بين المقدّم والتالي، على أنْ يكون التالي سالباً، كأن يقال: (كلّما كانت الشمس طالعة فليس الليل موجوداً)، فليست القضيّة سالبة. و(ليس) المذكورة بعد حرف الربط ـ الفاء ـ هي بمنزلة حرف العدول، كجزء من التالي، وليست بحرف سلب كما لا يخفى. فلزوم السلب نسبتها إلى سلب اللزوم في القضايا الشرطيّة كنسبة المعدولة إلى المُحصّلة في القضايا الحمليّة.

1. المُنفصلة الشخصيّة: (إمّا أنْ يكون زيد فرحاً أو لا أسلم عليه). ومفادها أنّ الانفصال واقع بين كون زيد فرحاً وعدم السلام عليه.
2. المنفصلة المهملة: (العدد إمّا زوج أو فرد). ومفادها الانفصال بين طرفي القضيّة إلّا أنّ هذا الانفصال لم يُحدَّد، سواء أكان عامًّا شاملاً لجميع الأحوال والأوقات، أَم كان خاصّا ببعضها؛ فلذا كانت القضيّة مُهمَلة.
3. المُنفصلة المحصورة: (دائماً إمّا أنْ يكون العدد زوجاً أو يكون العدد فرداً) أو (قد يكون إمّا أنْ يكون زيدٌ في الدار أو يكون عمرو)، فالأُولى كُلّيّة تُبيِّن أنّ الانفصال بين الزوجيّة والفرديّة دائماً على نحوٍ واحد في جميع الأحوال؛ إذ العناد بينهما من حيث اقتضاء ذاتيهما، والثانية جزئيّة تُبيِّن أنّ الانفصال على نحو يقع في بعض الأحوال لا دائماً.

هذا في الموجبات منها، وإمّا السوالب في المُنفَصِلة فبمعنى سلب العناد، أي لا عناد بين أطراف القضيّة الشرطيّة السالبة. وهذا قد يكون مع إمكان صدق الأطراف معاً، أو كذبهما معاً، أو صدق أحدهما وكذب الآخر[1]

---

(1) ولا يخفى ما قدّمناه من تكاذب أطراف الشرطية.

لا لتعاند بينهما.

وجميع المحصورات التي ذكرناها سيأتي إتمام الكلام حولها بإذنه تعالى.

الفصل السادس؛
إشارة إلى تركيب الشرطيّات من الحمليّات

قال الشّيخ: (يجب أن يعلم أنّ الشرطيّات كلّها تنحلّ إلى الحمليّات، ولا تنحلّ في أوّل الأمر إلى أجزاء بسيطة، وإمّا الحمليّات فإنّها هي الّتي تنحلّ إلى البسائط أو ما في قوّة البسائط أوّل انحلالها. والحمليّة إمّا أن يكون جزءاها بسيطين، كقولنا: الإنسان مشّاء. أو في قوّة البسيط، كقولنا: الحيوان الناطق المائت مشّاء. أو منتقل بنقل قدميه. وإنّما كان هذا في قوّة البسيط لأنّ المراد به شيء واحد في ذاته، أو معنى يمكن أن يدلّ عليه بلفظ واحد).

إنّ القضايا الشرطيّة ما تألّفت من قضيتين بالأصل، معبّرٌ عنهما مقدّم وتالي، كما قدّمنا؛ لذا يكون انحلالها إلى قضيتين أوّلاً، سواء كانت قضايا حمليّة أو شرطيّة.

ولم يذكرها المصنّف ههنا، وسيأتي منه أنّ الشرطيّات قد تكون مؤلَّفة من حمليّات أو شرطيّات أو منهما.

ثمّ إنّ القضايا تنحلّ في آخر مطافها إلى المفردات، إمّا الحمليّات فبدون واسطة تنحلُّ إلى موضوعها ومحمولها، وهما مفردان بالأصل. وإمّا

الشرطيّات فتنحلّ إلى البسائط من المفردات، بعد انحلالها إلى الحمليّات التي هي قضايا في الأصل، فقول المصنّف: (يجب أن يعلم أنّ الشرطيّات كلّها تنحلّ إلى الحمليّات)، لا يخلو من مسامحة.

والحمليّات إمّا أن تنحلّ إلى مفردات، كالإنسان والناطق من قولنا: (الإنسان ناطق)، أو تنحلّ إلى ما بقوّة المفردات، كالصفة والموصوف، مثل الحيوان الناطق من قولنا (الإنسان الحيوان الناطق مشاءٌ).

الفصل السابع؛
إشارة إلى العدول والتحصيل

قال الشّيخ: (وربّما كان التركيب من حرف سلب مع غيره، كمن يقول: هو زيدٌ غير بصير، ونعني بغير البصير الأعمّى، أو معنى أعمّ منه).

وفيه بيان القضيّة من حيث العدول والتحصيل، وهما يتعلّقان ـ بحسب الاستعمال الأغلب في المنطق ـ بالمحمول من القضيّة، وقد استُعمل في الموضوع أيضاً على غير الغالب.

والعدول في اللغة بمعنى الحياد[1] أو الرجوع، وإمّا في علم المنطق فبمعنى سلب المفردات، فيكون سلباً خاصّاً لامطلقاً. وإطلاق العدول على القضيّة المعدولة من باب المجاز بلحاظ إطلاق الجزء على الكلّ؛ إذ جزؤها معدول لا نفس القضيّة.

وليعلم أنّ العدول هو نحو من تركيب أداة السلب مع المعنى، كأن يقال:

---

(1) قال صاحب المعجم الوسيط في ج1، ص348: (حاد) عن الشيء حيداً وحيداناً مال عنه، ويقال: حاد به عن الطريق. (أحاده) عن الشيء صرفه.

وانظر لسان العرب: ج3، ص338، حيث قال: (وألحَدَ مالَ، وعدَل، وقيل لَحَدَ مالَ، وجارَ. وقال ابن السكيت المُلْحِدُ العادِلُ عن الحقّ المُدْخِلُ فيه ما ليس فيه.

(لا بصير) أو (غير بصير)، والمعنى الثابت في الأصل هو المعنى المحصّل. فتكون النسبة بين المعدول والمحصّل نسبة الملكة والعدم؛ إذ المحصّل ملكة، والمعدول سلبٌ لتلك الملكة، ومن البيّن الثابت أنّ الملكة متقدمة ـ تصوراً ـ على عدمها. فمن أراد تصوّر المعنى المعدول يلزمه تصوّر المعنى المحصّل أوّلاً؛ لتقدّمه عليه في نفس الأمر والواقع.

والمعنى المحصّل ينقسم بحسب الاصطلاح إلى معنى ثبوتيّ وعدميّ، فالمعنى الثبوتيّ ما دلّ على معنى وجوديّ، مثل بصير ويزال، ويقابله المعنى العدميّ، وهو ما دلّ على أمر غير وجوديّ، مثل الأعمى والسكون والسكوت، فهي معاني دلّت على إعدام أمور وجوديّة، وهي البصير والحركة والتكلّم.

ومنه يتّضح أنّ المعنى المحصّل بحسب هذا الاصطلاح يشمل ما كان معنىً ثبوتياً، فعلاً كان أو اسماً كالبصير ويزال ويتكلّم، وما كان معنىً عدميًّا، كالأعمّى والجهل والظلمة. وإمّا المعنى المعدول فأيضاً بمقتضى المقابلة يكون شاملاً لمّا هو معنىً ثبوتياً أو عدميًّا دخله حرف السلب، كاللا بصير، واللا أعمّى، ولا يزال، ولا يسكت.

وقد وقع المناطقة ـ حيال هذه الاصطلاحات ـ في خلاف بما يتعلّق ودلالة المعنى المعدول، إذا كان المعنى المعدول عنه له لفظ مستقل في اللغة أو ليس له معنىً مستقلاً، على طائفتين:

الطائفة الأوّلى: إذا كان للمعنى المعدول اسم يقابله بحدّ ذاته، كما في الأعمّى وعدم البصر، يكون الاسم المعدول عدم ملكة للمعنى المحصّل، فمثلاً إذا قيل: المعنى المحصّل هو البصير، والمعدول هو غير بصير، فهنا يكون عدمُ البصر عدمَ ملكة للبصر في مورد من شأنه البصر لا مطلقاً؛ لوجود

معنى مساوٍ لعدم البصر، وهو معنىً عدميّ كالعمى. وعندها يكون عدم البصر من قبيل العمى من باب الملكة والعدم لا مطلقاً.

الطائفة الثانية: الاعتبار هو اعتبار العقل ـ بغض النظر عن الوضع اللغوي، وسلب المعنى الثبوتي كالبصير ـ لا يشمل عدم الملكة منه فقط، بحسب الاعتبار العقليّ، بل يستدعي أنّ هذا اللفظ يدل بذاته على سلب البصر مطلقاً، سواء على نحو السلب المساوي لعدم الملكة، أو على نحو السلب المساوي للنقيض، وأيضاً فإنّ الوضع اللغوي[1] يساعد على ذلك، ولا مانع يمنع في المقام.

وممّا يؤآخذ على أصحاب الاتجاه الأوّل، أنّ الأوضاع اللغوية أوضاع اعتباريّة، لا تُلزم مستنتجات العقل، وأيضاً أنّ اللفظ المعدول قد يكون له مساوٍ في لغة، وقد يكون لا مساوي له في لغة أخرى، فهل المنطقيّ إذا كان من أصحاب اللغة الأولى يجعله ملَكة وعدم، وإذا كان من أصحاب اللغة الثانية يجعله من باب النقيض؟! وهذا ما لا تقتضيه طبيعة الصناعة.

والقول الحقّ ما عليه الطائفة الثانية، فيكون السلب أعمّ من سلب النقيض أو الملَكة.

قال الشّيخ: (وبالجملة أنْ يُجعل الغير مع البصير ونحوه كشيءٍ واحد،

---

(1) العرب ـ أيضاً ـ تستعمل العدم للبصر، مثلاً في الأعمّ من الملكة والعدم، كقوله تعالى: {إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا}، سورة مريم: الآية 42. حيث إنّ الآية الكريمة أطلقت (غير البصير وغير السميع وغير المُغني) على الحجر، وهو من غير ذي الشأن بالنسبة للجميع، علماً أنّ لها مقابلات في لغة العرب، فغير البصير أعمى، وغير السميع أصم، وغير المغني عاجز، فلو اعتمدنا قول أصحاب الرأي الأوّل لكان هذا نحو من الاستخدام في غير محلّه والقرآن الكريم مُبرّئ عن ذلك، كما لا يخفى.

ثمّ تُثبته أو تسلبه فيكون الغير. وبالجملة حرف السلب جزءًا من المحمول، فإنْ أثبتّ المجموع كان إثباتاً، وإنْ سلبته كان سلباً، كما تقول: ليس زيدٌ غيرَ بصير).

إنّ دخول حرف السلب على المفرد لا يغير حاله من حيث الإفراد، فكما كان مفرداً قبل دخوله يبقى على إفراده بعد دخوله، فإنْ دخل ضمن سياق القضيّة الحمليّة وتركيبها فإنّ لك سلبه أو إثباته، إنْ كان محمولاً، فغير البصير في قولنا: (كلّ حجر غير بصير)، محمول وقضيته موجبة. وقد يسلب في قضية سالبة، فيقال فيه: (بعض الإنسان ليس بغير بصير). فالاسم المعدول من حيث هو لا دخل له في سلب القضيّة أو إيجابها، وإنّما الملاك فيه راجع إلى سلب الحمل أو إثباته، بأحد أدوات السلب أو الإيجاب على ما تقدم، وتُسمَّى القضيّة في الحالين معدولة المحمول من باب تسمية الكلّ باسم جزئه.

قال الشّيخ: (ويجب أنْ يعلم أنّ حقّ كلّ قضية حمليّة أنْ يكون لها ـ مع معنى المحمول والموضوع ـ معنى الاجتماع بينهما، وهو ثالث معنييهما، وإذا تُوخِّيَ أنْ يطابق اللفظ المعنى بعدده استحقّ هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدلّ عليه. وقد يُحذف ذلك في لغات، كما يحذف تارة في لغة العرب أصلاً، كقولنا: زيدٌ كاتب، وحقّه أنْ يقال: زيدٌ هو كاتب. وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات، كما في الفارسيّة الأصليّة (است)، في قولنا: زيد دبير است. وهذه اللفظة تسمى رابطة).

تقدّم أنّ القضيّة لها أجزاء مادّيَّة، وهي ذات الموضوع والمحمول، ولها أجزاء صُوَريَّة يمثّلها الرابط بين الموضوع والمحمول، كما أنّ لها أعراضاً

كالكَمِّ والكيف.

هذا من حيث المعنى، وحتى تكون القضيّة الملفوظة مطابقة للقضيّة في المعنى يجب أنْ يكون لكلّ جزء في المعنى ما يطابِقه في اللفظ، على مستوى أجزائها المادّيّة أو الصوريّة، بمعنى أنْ يكون للموضوع لفظ وللمحمول لفظ، يُعبّران عنهما، وللرابطة بينهما لفظ يُعبّر عنها، فيقال ـ مثلاًـ : (زيدٌ هو كاتب)، فتكون القضيّة ثلاثيّة لفظاً، كما هي ثلاثيّة معنى.

والرابط قد يعبّر عنه بصيغة اسم مناسب كـ(هو) في قولك: (زيدٌ هو قائم)، أو يعبّر عنه بكلمة من الكلمات الوجوديّة، كما يقال: (زيدٌ يكون كاتباً). فمثل هذه القضايا اللفظية، المُعبّر فيها عن الموضوع والمحمول والنسبة، ثلاثيةٌ لفظاً كما هي ثلاثيةٌ معنى، إلّا أنّ اللفظ الدّال على الرابطة قد يحذف من القضيّة اللفظيّة، كما في بعض اللغات، فتكون قضيّة لفظيّة ثنائيّة، كما يقال: (زيدٌ كاتب)، وقد لا يحذف كما في لغات أُخر كاللغة الفارسية، حيث يقال: (زيد دبير است)، أي مُعلِّم، واست في اللغة الفارسية الأصيلة رابط بين المبتدأ والخبر، وفي اللغة العربية قد يكون الربط بين الطرفين ذاتياً، لا يحتاج إلى إظهاره بلفظ مستقل، وإنْ أُظهِر كان من باب التكرار الممنوع، كما في بعض الأفعال، فيُقال: (قام زيدٌ)، ولا يُقال: (قام هو زيدٌ)؛ إذ الفعل حاوي على ارتباطه بالفاعل ارتباطاً ذاتياً بنفس هيئته، فلا يجوز تكرار الرابط عندها، بل هو ممنوع.

وقد اعترض الفاضل الشارح فخر الدين الرازي على قول المُصنّف: أنّ مثل (زيدٌ كاتب) يصحّ أنْ يقال فيه: زيد هو كاتب، حيث قال: (واعلم أنّ قول الشّيخ: يقال (زيدٌ كاتب)، وحقّه أن يقال: (زيدٌ هو كاتب)، فيه نظر؛ لأنّ

الكاتب من الأسامي المشتقة، وقد بيّنّا أنّ أمثالها تكون محمولة بذواتها، ولا حاجة بها إلى اللفظ الدّال عليها، وقد صرّح بذلك في الحكمة المشرقيّة، فقال: (وأمّا إذا كانت القضيّة غير ثلاثيّة، إنّما هي ثنائيّة فقط، لم تذكر فيها الرابطة استغناء؛ لأنّ محمولها كلمة، أو اسم مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة المذكورة على حسب اللغة، أو لم تذكر اختصاراً...)[1].

ويمكن أنْ يجاب في المقام أنّه عندما يقال: (زيدٌ يكتب)، أو (زيدٌ كاتب)، فإنّ الفعل في الأوّل، أو اسم الفاعل في الثاني، مشتمل على معنى الضمير العائد على زيد، ومعناه في الأوّل على أنّه فاعل للفعل، وفي الثاني على أنّه فاعل لاسم الفاعل، وهذا ما لا خلاف فيه، وبهذا لا نحتاج إلى ذكر الضمير أو إظهاره لاشتمال الفعل عليه اشتمالاً ذاتياً، إلّا أنّ الفعل هنا واسم الفاعل مرتبط مع الاسم المتقدّم عليه ارتباطاً آخراً غير الارتباط الأوّل، وهو كونهما ـ أي الفعل واسم الفاعل مع الضمير المضمر فيهما ـ خبرين للاسم المتقدم عليهما، بحيث يكون موقعهما موقع الاسم الجامد، وبهذا اللحاظ يمكن إظهار الضمير في المثالين للتعبير عن هذا الارتباط الثاني لا الأوّل، كما يمكن الاكتفاء بالضمير المُقدَّر فيهما للدلالة عليه.

فالفاضل الشارح اشتبه عليه المقام، ونقل حكم المورد الأوّل للمورد الثاني، ولا يخفى ما فيه، فتأمّل.

قال الشّيخ: (فإذا أُدخِل حرف السلب على الرابطة، فقيل مثلاً: زيدٌ ليس هو بصيراً، فقد دخل النفي على الإيجاب فرفَعه وسَلَبَه، وإذا دخلت الرابطة على حرف السّلب جعلته جزءًا من المحمول، فكانت القضيّة إيجاباً

---

(1) الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص154.

مثل قولك: زيدٌ هو لا بصير. فكانت الأولى داخلة على الرابطة للسلب، والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة إيّاها جزءًا من المحمول. والقضيّة الّتي محمولها هكذا تُسمَّى معدولة، ومتغيّرة، وغير متحصّلة).

حاول المصنّف هنا بيان الفرق بين السلب والعدول بما يتعلّق بالقضايا، والفرق بينهما يُتَصوّر من حيثيتين: حيثية اللفظ وحيثية المعنى، ويتبيّن الفرق جليًّا بينهما إذا ظهرت أداة الربط في لفظ القضيّة، فإنْ كان حرف السّلب مُتقدِّماً على أداة الربط كانت القضيّة سالبة.

مثل أنْ يقال: (الإنسان ليس هو بحجر)، فالمعنى سلب الحمل، وإنْ كان حرف السّلب متأخراً على أداة الربط كانت القضيّة موجبة والمحمول معدول به من حيث معناه المفرد، والمعنى في القضيّة حمل السلب، مثل أنْ يقال: (الإنسان هو ليس بحجر). وقد تكون القضيّة سالبة ومعدولة كأن يقال: (الإنسان ليس هو غير ناطق).

وإمّا إذا لم تظهر أداة الربط، وكانت القضيّة ثنائيَّة لا ثلاثيَّة، فهنا لا بدّ من التواطئ بين المتحاورين إمّا بالنية أو بالاصطلاح، بأن يتعهّد المتكلّمون بأنّه إذا كانت أداة السلب المستخدمة (ليس) فهي حرف سلب، وإنْ كانت الأداة المستخدمة غيرها من أدواة النفي كـ (غير أو لا) (فهي حرف عدل، فإذا قيل (الإنسان ليس بحجر) فبمقتضى العهد المتقدّم تكون سالبة، وإذا قيل: (الإنسان لا حجر) أو (الإنسان غير حجر) فموجبة معدولة[1].

---

(1) ليعلم أنّهم ذكروا أنّ النسبة بين السالبة المحصّلة ومعدولة المحمول هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فالسالبة المحصّلة أعمّ مطلقاً من الموجبة المعدولة المحمول، فكلّما صدقت معدولة المحمول صدقت السالبة المحصّلة دون العكس؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّ صدق الموجبة المعدولة المحمول معناها ثبوت نقيض المعنى المحصل ـ لعين المحمول

قال الشّيخ):وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع أيضاً).

إنّ دخول حرف السلب على الموضوع يجعل من معنى الموضوع معدولاً به عن معناه المحصّل، إلّا أنّ تسمية القضيّة المعدولة الموضوع بالقضيّة المعدولة ـ وإن كان يشمله الإطلاق ـ غير مستعمل عند أرباب الصناعة المنطقيّة، فإنّهم إذا أطلقوا المعدولة مع عدم البيان لا ينصرف المعنى إلّا إلى معدولة المحمول، ومن أراد الإشارة إلى معدولة الموضوع قيّد المعدولة بالموضوع، كقولهم: (غير البصير أعمّى) معدولة الموضوع [1].

وليعلم أنّه لا إمكان لتوهّم الاشتباه بين السالبة المعدولة الموضوع، والموجبة المعدولة المحمول؛ إذ حرف السّلب في الأولى لا مدخل له في

ـ للموضوع، فيلزمه صحّة سلب عين المحمول عن الموضوع، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين، وهو محال. فإذا قيل: «الإنسان هو لا حجر»، فقد تصادق الإنسان واللاحجر، فيلزمه صحّة سلب الحجر عن الإنسان، فيقال: «الإنسان ليس بحجر »، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين الحجر واللاحجر على الإنسان، وهو محال.

هذا في جانب عموم صدق السالبة على معدولة المحمول، وإمّا العكس فممنوع؛ من جهة أنّ السالبة تصدق ولو بانتفاء الموضوع. وإمّا المعدولة الموجبة فلا تصدق إلّا بوجود الموضوع؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له؛ لذا كانت الموجبة المعدولة أخصّ صدقاً، فلو قيل: «البخت ليس بموجود»، فالقضية صادقة لانتفاء وجود البخت أساساً، والمعدوم يصحّ سلب الوجود عنه، ولا تصحّ إنْ كانت موجبة معدولة المحمول، فلا يقال: «البخت هو لا موجود»؛ للزوم فرضه موجوداً قبل سلب الوجود عنه، وفيه ما فيه، كما لا يخفى.

(1) المعتبر من المعدول: هو ما في جانب المحمول، لا ما في جانب الموضوع؛ إذ القضيّة قطعاً يتغيّر معناها عند تغير الحكم، فالحكم على الشيء بأمر وجوديّ غير الحكم عليه بأمر عدمي، وبخلافه ما في جانب الموضوع؛ إذ بتغيّر الموضوع من التحصيل إلى العدول لا يقتضي تغيّر معنى القضيّة، لإمكان كون معنى واحد يعبّر عنه تارة بعنوان محصّل، وأخرى بعنوان معدول.

أداة الربط، بخلاف الثانية التي يمكن فيها تقدير حرف السلب قبل أو بعد أداة الربط على ما تقدّم.

قال الشّيخ: (فأمّا أنّ المعدول يدلّ على عدم المقابل للملَكة، أو على غيره؛ حتى يكون غير البصير إنّما يدلّ على الأعمّى فقط، أو على كلّ فاقد للبصر من الحيوان ولو كان طبعاً، أو ما هو أعمّ من ذلك، فليس بيانه على المنطقيّ، بل على اللغويّ بحسب لغةٍ لغة).

يشير المصنّف في هذا المقطع إلى خلاف ثانٍ في مسألة إطلاق عدم الملكات، حيث تقدّم أنّ ثمّة خلافاً بين المناطقة، من أنّ المعدول يُطلق على المقابل للملَكة فقط، ولا يتعدّاه إلى غيره، فيكون غير البصير يطلق على الأعمى دون غيره، أَم أنّ المعدول يطلق على ما هو أعمّ من العدم المقابل للملَكة، فيكون غير البصير شاملاً لعدم البصير مطلقاً، كما قدّمناه وبيّنّا الخلاف فيه تفصيلاً على طائفتين، وهذا خلاف أوّل.

وأمّا ما يخص الخلاف الثاني، فواقع بعد الاتفاق على أنّ المعدول يطلق على ما يقابل الملَكة في مورد من شأنه أنْ يكون متّصفاً بتلك الملَكة. فاختلفوا ـ بعد الاتفاق على ذلك ـ في تحديد موضوع الملكة، الذي يكون لحاظاً في صحة إطلاق الملكة وعدمها، على أقوال عدة:

الموضوع هو الشخص، بأنْ تُقال الملَكة على خصوص وجودها في الموضوع الخاص، وعدمها عند خلوِّ ذلك الموضوع الشخصيّ عنها، فلا يقال للطفل أمرد؛ لكون التحائه ليس من شأن موضوعه الشخصيّ في هذا الوقت، أو مثل الأكمه ـ ممسوح العين ـ لا يقال له أعمى؛ لعدم شأن موضوعه الشخصيّ للإبصار.

موضوع الملَكة ما هو أعمّ من الشخص، شاملاً للشخص ونوع الشخص وجنسه القريب. وعليه يصحّ أنْ يقال للطفل أمرد، وإنْ كان موضوعه لا يتصف بالملَكة؛ لكون نوعه ـ وهو الإنسان ـ يتصف بذلك في الجملة، وكذا الأكمه يقال له أعمّى؛ لكون نوعه من شأنه الاتصاف بالملَكة.

موضوع الملَكة ما هو أعمّ من الشخص وجنسه القريب، بل يكون شاملاً لكلّ من كان فاقداً للملَكة، فيقال للحائط أعمى وأمرد؛ لفقدانه ملَكة الإبصار والالتحاء.

وقد صرحّ الشيخ أنّ مثل هذا البحث يُرجَع فيه إلى أهل اللغة، فنسألهم أنّ غير البصير ـ مثلاً ـ يُستعمَل بأيّ حدّ ومورد، بمقتضى الوضع اللغوي عندهم؟ وليس من شأن المنطقيّ تحديد ذلك[1].

قال الشّيخ: (وإنّما يلزم المنطقيّ أنْ يضع ـ يعرف خ ل ـ أنّ حرف السلب إذا تأخّر عن الرابطة أو كان مربوطاً بها كيف كان فإنّ القضيّة إثبات، صادقة كانت أو كاذبة، وأنّ الإثبات لا يمكن إلّا على ثابت يتمثّل في وجود أو وهم، فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته. وإمّا النفي فيصح أيضاً من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجباً أو غير واجب).

أشار المُصنّف إلى ما يُفرّق به بين العدل والسلب لفظاً، من تقدّم الرابط على حرف السلب أو تأخّره عنه، وأوضح أنّ ملاك العدل تأخّرُ حرف السلب

---

(1) بعض المناطقة تبنوا الرأي الثاني في تعيين موضوع الملَكة وعدمها واستدلوا على ذلك من أنّ الأجناس مأخوذة لا بشرط عن الملَكات وعدمها، فحيوانيّة العقرب ـ مثلاً ـ إمّا أن تكون مأخوذة بشرط لا عن الإبصار أو لا بشرط عنها، فإن كانت على النحو الأوّل يلزمه خلو كلّ حيوان عن الإبصار، وإن كانت على النحو الثاني يثبت المطلوب.

عن أداة الربط في القضيّة، كما قدّمنا ذكره. وليس من شأن المنطقيّ أنْ يتعرّف على ملاك العدل والسلب، من حيث الإطلاق اللغوي.

ثمّ أشار إلى لطيفِ نكتةٍ في المقام بقوله: (أو كان مربوطاً بها كيف كان)، أي لا يلزم دائماً وفي جميع اللغات أن يكون حرف السلب في المعدولة متأخّراً عن أداة الربط؛ لتخلّفه في اللغة الفارسيّة مثلاً، إذ يقال في المعدولة: (زيد نابينا است). فأداة الربط متأخّرة لفظاً عن حرف السلب، إلّا أنّ المعنى المراد ـ بحسب اللغة الفارسيّة ـ حمل السلب لا سلب الحمل، أي قضيّة موجبة معدولة المحمول؛ لذا ردّد في بيان ضابط وضع أداة الربط، بالنسبة إلى حرف العدل أو السلب في القضيّة المعدولة تبعاً لاختلاف اللغات على ما مثّلنا.

ثمّ أوضح المصنّف فرقاً بين القضيّة السالبة المحصّلة المحمول، والموجبة المعدولة المحمول، حيث إنّ الموجبة المعدولة المحمول تستدعي وجود موضوعها ضرورة؛ لكون معناها ثبوت شيءٍ لشيء، وثبوت شيءٍ لشيء لايتصور إلّا بعد ثبوت نفس الشيء، وهو الموضوع في المقام؛ لذا قالوا الموجبة تستدعي وجود موضوعها، وبخلافه السالبة؛ إذ معناها سلب الحمل أو سلب المحمول عن الموضوع، وعندها يمكن أن يكون الموضوع موجوداً، فيُسلب عنه ما لم يكن له، كقولهم: (الإنسان ليس بحجر)، ويمكن أنْ يكون الموضوع معدوماً، ولا وجود له، ويسلب عنه المحمول. فالمعدوم يصحّ أن يسلب عنه كلّ شيء، فيقال مثلاً: (الغول ليس بجسم)؛ إذ الغول لم يكن، فلم يكن جسماً، والمعدوم مسلوب عنه كلّ وصفٍ، فيصحُّ سلب كلّ شيءٍ عنه، ولا يصحّ إثبات شيء له، فلا يقال: (الغول مادِّيّ أو مجرد)، من

جهةِ أنّ الوصفَ إنّما يثبت لموصوفٍ، ولا موصوفَ في المقام. ومثل هذه القضايا يعبّرون عنها السالبة بانتفاء الموضوع، أي صحّ السلبُ فيها لانتفاء موضوعها.

وممّا يجدر الالتفات إليه هاهنا، أنّ الفرق الذي ذكروه بين المعدولة الموجبة والمحصّلة السالبة ـ المتقدم الذكر آخراً، من لزومِ احتياج المعدولة الموجبة لموضوع، وعدم اللزوم في السالبة المحصّلة ـ ليس من الفروق المختصّة في المورد، وإنّما من الفروق اللازمة بين القضيّة الموجبة والسالبة مطلقاً، محصَّلتين كانتا أو معدولتين أو مختلفتين بالعدول أو التحصيل. فالموجبة ـ مطلقاً ـ ما تقتضي ثبوت شيءٍ لشيء، المستلزم لثبوت ذلك الشيء، والسالبة كذلك ـ مطلقاً ـ ما يصحّ فيها أنْ يكون موضوعها موجوداً أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً.

نعم إن صحّ جَعْلُه فرقاً بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة، ففرق بالعرض لا بالذات؛ إذ هو فرق بين الإيجاب والسلب أوّلاً، ثمّ يكون فرقاً بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة[1]؛ لكونهما فردين من الأوّليين على

---

(1) من خلال تتبّع الموارد التي ذكرها المناطقة في ذكر هذا الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة، نلاحظ أنّهم يذكرونه في مقام المقارنة بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة إظهاراً لفارقٍ بينهما؛ لإمكان اشتباه احدهما بالأخرى، فأوجدوا فارقاً لفظياً ومعنوياً كما تقدّم من كلام الشارح، وجعلوا الفارق الذي نحن بصدده من قبيل الفارق المعنوي المشير إلى عمومية السالبة المحصلة على الموجبة العدولة، ومن هنا ناسب ذكر هذا الفرق في المقام، ولم يكن القصد علىأنّه فارق ذاتي بين القضيتين، بل على أنّه فرقٌ مُوجبٌ للتمييز وإظهار النسبة بين القضيتيين على ما تقدّم، ولم يكن من المناسب ذكره للتفريق بين الإيجاب والسلب وإنْ كان بالأصل فرق بينهما أوّلاً وبالذات، إذ الفرق بينهما أوضح من أن يُمَيز.
فحاصل المراد أنّ ذكر الفرق في خصوص المورد لازم للتفريق بين القضيتين وبيان أنّ النسبة

التوالي، كما لايخفى.

وقد تعرّض الفخر الرازي ـ في شرحه على الإشارات والتنبيهات ـ لإشكالات حول استلزام الموجبة المعدولة لوجود موضوعها، وعدم استلزام السالبة الموضوع، حيث قال: (وهيهنا بحث لا بدّ منه، وهو أنّ لقائل أنْ يقول: المعقول من كون الشيء وصفاً لغيره ثبوته للغير، وثبوته للغير فرع على ثبوته لنفسه، فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل أن يكون له ثبوت لغيره. ومحمول المعدولة أمر عدميّ؛ إذ اللا بصرية طبيعة عدميّة فيستحيل ثبوتها للغير، فالمعدولة لاتكون موجبة)[1].

وحاصل ما رام إليه: هو أنّنا نقبل قاعدة (ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع لثبوت المثبت له)، إلّا أنّ المحمول في المعدولة ليس بشيء كي يلزم وجود الموضوع. وبعدها حاول إثبات المطلب ببعض النقوض، ثمّ تابع إشكاله؛ ليجر إلى المطلب بعد التسليم إلى عدم جواز كون موضوع السالبة معدوماً، حيث قال:

(ثم إن سلّمنا أنّ موضوع المعدولة يجب أن يكون وجودياً، فلِمَ قلتم أنّ موضوع السالبة يجوز أنْ يكون عدميًّا؟

وبيانه: وهو أنّ السلب المطلق غير معقول ولا متصور، بل ما لم يتخصّص السلب بمحمول عن موضوع، لم يتقيد ولم يعقل. فإذن الموضوع يجب أن يكون له تقيّد وتخصّص، وكلّ ما كان كذلك فهو موجود). وحاصل مراده: أنّ قولكم السالبة لا تحتاج إلى موضوع غير صحيح، بل لا بدّ من وجود

بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق على ما تقدّم وإنْ لم يكن فرقاً لهما أوّلاً وبالذات.

(1) شرح الشارات والتنيبهات، للفخر الرازي، ص159، طبعة طهران.

الموضوع ولو تصوّراً، فالسالبة موضوعها موجود في الذهن.

وبعد بيانه لهذين الأمرين والكرّ والفرّ في الكلام استنتج أنّه لا فرق بين القضيتين، حيث قال: (فإذن لم يبق فرق بين الموجبة والسالبة، من هذا الوجه. فهذه مباحث لا بدّ من تحقيقها، ولكن لمّا لَم يكن ذلك من علم المنطق تركنا الخوض فيه)[1].

وللجواب عن إشكالاته نقول: إمّا إشكاله الأوّل ففيه: أنّه قد اختلط عليه الأمر بين الحمل والمحمول، حيث أنّ الأوّل يقتضي وجود الموضوع دون الثاني، فعندما يقال: الإيجاب يستلزم وجود الموضوع، إنّما يقصدون الحمل لا المحمول؛ إذ الحمل معناه ثبوت شيءٍ لشيء، وهو يقتضي ثبوت الموضوع، وإنْ كان المحمول أمراً سلبياً، فإذا قيل ـ مثلاً ـ العمى ثابت لزيد أو غير البصير ثابت لزيد أو البصر ثابت لزيد، فإنّ الجميع يقتضي ثبوت الموضوع كي يثبت له وصفٌ، وإن كان عدميًّا، وبخلافه ما لو سلبنا أيّ محمول ـ كان ـ منها، فإنّه لا يقتضي وجود الموضوع على ما بيّنّاه سلفاً.

وأمّا إشكاله الثاني فأيضاً اختلط عليه الأمر، ولم يفرّق بين ظرف الاتصاف وظرف الانعقاد، أو ما يعبّر عنهما بظرف الصدق أو ظرف الحكم على التوالي. وحاصل الفرق بينهما: أنّ المراد من ظرف الصدق: ظرف مطابق القضيّة في الخارج، إن كانت خارجية أو في الذهن، إن كانت أفرادها ذهنيّة. وإمّا ظرف الانعقاد أو ظرف الحكم، وهو ما يُتصوَّر من أطراف القضيّة حين إرادة تأليفها، فيتصور الموضوع أوّلاً، ثمّ المحمول ثانياً، ثمّ نتصوّر النسبة بينهما، فنحكم بالسلب أو الإيجاب.

---

(1) المصدر السابق.

فإذا اتضح هذا نقول: إنّ القضيّة في ظرف الصدق أو الاتصاف في الإيجاب تستلزم وجود موضوعها؛ لقاعدة أنّ ثبوت شيءٍ لشيء فرع لثبوت المثبت له، لكون الحمل فيها يقتضي الإثبات، والإثبات يلزمه ثابت ومثبت له. وإمّا القضيّة السالبة فلا تستلزم وجود الموضوع في ظرف صدقها أو مطابقها؛ إذ لا حمل فيها فلا إثبات، والمنفيّ يصحّ أنْ لا يُثبَتَ له شيء، على ما تقدّم من المثال.

وأمّا في ظرف الانعقاد أو الحكم، فإنّه لا فرق بين القضيّة الموجبة أو السالبة، في لزوم الاحتياج إلى موضوع ومحمول، ولزوم تصورهما في الذهن؛ ليحكم على الموضوع بمحموله.

الفصل الثامن؛
القضايا الشرطيّة

قال الشّيخ: (اعلم أنّ المتصلات والمنفصلات من الشرطيّات قد تكون مؤلَّفة من حمليّات، ومن شرطيّات، ومن خَلْطٍ).

لمّا كانت الشرطيّات مؤلَّفة من قضايا، لا من مفردات، وكانت القضايا ثلاثة أنواع: حمليّة، ومتّصلة، ومنفصلة، والواقعة منها في كلّ شرطيّة اثنتان، فتأليف كلّ شرطيّة متّصلة كانت أو منفصلة ـ بشرط أن تكون المنفصلة أيضاً ذات جزأين ـ إنّما يمكن أن يقع على ستة أوجه، ثلاثة متشابهة الأجزاء، وهي التي تتكوّن من حمليّتين، أو متّصلتين، أو منفصلتين. وثلاثة مختلفة الأجزاء، وهي التي تتكوّن من حمليّة ومتّصلة، أو حمليّة ومنفصلة، أو متّصلة ومنفصلة. وكلّ واحد من الثلاثة الأخيرة يقع في المتّصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب؛ لاختلاف حال جزئيها بالطبع، فيكون لتأليف المتّصلة تسعة أوجه، ولتأليف المنفصلة ستّة أوجه.

ولنمثّل للمتصلات أوّلاً، ثم نتبعها بأمثلة المنفصلات، فأمثلة المتّصلات كالآتي:

1. ما تألّفت من حمليّتين، كقولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

2. ما تألّفت من متّصلتين، كقولنا: إذا كان كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (الجملة تركيبها السابق خطأ، إلّا إذا كانت تكتب بهذه الصيغة لعلاقتها بترتيب الجمل لدى المناطقة.. على كلٍ فالصواب كالتالي: إذ كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود)، فإذا كان النهار معدوماً فالشمس غاربة.

3. ما تألّفت من منفصلتين، كقولنا: إن كان العدد إمّا زوجاً أو فرداً، فعدد الكواكب إمّا زوج أو فرد.

4. ما تألّفت من حمليّة ومتّصلة، كقولنا: إن كانت الشمس علةَ (هل تقصد عَلَتْ بمعنى ارتفعتْ؟ أَم عِلَّة؟) النهار، فإذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. (على كلٍ راجع الفقرة 4 بدقة)

5. ما تألّفت من عكسهما، كعكس المثال المتقدّم.

6. ما تألّفت من حمليّة ومنفصلة، كقولنا: إذا كان الشيء ذا عدد، فهو إمّا زوج وإمّا فرد.

7. ما تألّفت من عكسهما، كعكس المثال المتقدّم.

8. ما تألّفت من متّصلة ومنفصلة، كقولنا: (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود)، فكان إمّا أنّ الشمس طالعة وإمّا النهار معدوم.(دقق على الفقرة 8)

9. ما تألّفت من عكسهما كعكس المثال المتقدّم.

وأمّا أمثلة المنفصلات كالآتي:

1. ما تألّفت من حمليّتين، كقولنا: العدد إمّا زوج وإمّا فرد.

2. ما تألّفت من متّصلتين، كقولنا: إمّا أن يكون، إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإمّا أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم.
3. ما تألّفت من منفصلتين، كقولنا: إمّا أن يكون العدد إمّا زوجاً أو فرداً، وإمّا أن يكون زوجاً أو منقسماً بمتساويين.
4. ما تألّفت من حمليّة ومتّصلة، كقولنا: إمّا أن لا تكون الشمس علة النهار (نفس الفقرة 4)، وإمّا أن يكون إذا طلعت الشمس فالنهار موجود.
5. ما تألّفت من حمليّة ومنفصلة، كقولنا: إمّا أن يكون الشيء واحداً، وإمّا أن يكون ذا عدد إمّا زوج أو فرد.
6. ما تألّفت من متّصلة ومنفصلة، كقولنا: إمّا أن يكون، إذا كان العدد فرداً فهو زوج، وإمّا أن يكون العدد إمّا فرداً أو زوجاً.

وهذه الأمثلة ذكرناها على نحو القضيّة المُهمَلة الموجبة، وقد تكون على نحو القضايا الشخصيّة أو المحصورة، موجبات كانت أو سوالب، يتألّفُ بعضها من بعض، ويكثر وجوه التأليف منها.

قال الشّيخ: (فإنّك إذا قلت: إن كانت، كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإمَّا أن تكون الشمس طالعة وإمّا أنْ لا يكون النهار موجوداً. فقد ركّبت متّصلة من متّصلة ومنفصلة، وإذا قلت: إمّا أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإمّا أن لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم. قد ركّبت المنفصلة من متّصلتين، وإذا قلت: إن كان هذا عدداً فهو إمّا زوج وإمّا فرد. فقد ركّبت المتّصلة من حمليّة ومنفصلة. وعليك أن تعدّ من نفسك سائر الأقسام).

اكتفى المُصنّف بذكر أمثلة ثلاث من الأنحاء التسع المحتملة في تأليف الشرطيّات، متّصلات كانت أو منفصلات: الأوّلى متّصلة مُهمَلة مؤلَّفة من متّصلة كُلّيّة ومنفصلة مُهمَلة، كلاهما موجبة، والثانية منفصلة مُهمَلة مؤلَّفة من متصلتين مهملتين موجبة وسالبة، والثالثة متّصلة مُهمَلة مؤلَّفة من موجبتين: حمليّة شخصيّة، ومن منفصلة مُهمَلة.

وللفاضل الشارح (الفخر الرازي) إشكالٌ في المقام، يعدّ من أكثر الإشكالات عمقاً وتشابكاً، إلّا أنّ تقرير الأشكال (أشكال لو إشكال؟) معتمد على تبيين مقدّمات، هي عين المطالب اللاّحقة؛ لذا سنورد الإشكال بعد إتمام الكلام حول تلك المطالب فانتظر.

أقسام الشرطيّة المنفصلة

قال الشّيخ: (فالمنفصلات منها حقيقيّةٌ، وهي التي يراد فيها بإمَّا أنّه لايخلو الأمر من أحد الأقسام البَتّة، بل يوجد واحدٌ منها، وربّما كان الانفصال إلى جزأين، وربّما كان إلى أكثر، وربّما كان غير داخل في الحصر، ومنها غير حقيقيّة مثل الذي يراد فيها بإمّا معنى منع الجمع فقط، دون منع الخلوّ عن الأقسام، مثل قولك في جواب من يقول: إنّ هذا الشيء حيوان شجر، إنّه إمّا أن يكون حيواناً وإمّا أن يكون شجراً. وكذلك جميع ما يشبهه، ومنها ما يراد فيها بإمَّا منع الخلوّ، وإن كان يجوز اجتماعهما، وهو جميع ما يكون تحليله يؤدّي إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقيّ، وإيراد لازمه بدله إذا لم يكن مساوياً له، بل أعمّ، مثل قولهم: إمّا أن يكون زيدٌ في البحر وإمّا أن لا يغرق. وإمّا المثال الأوّل فقد كان المورد فيه ما إنَّما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض، فكان يمنع الجمع ولا يمنع

الخلو، وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع).

وفيه بيان تقسيمات القضيّة الشرطيّة المنفصلة، وبيان انقسامها إلى المفصلة الحقيقيّة، ومانعة الجمع، ومانعة الخلو. وملاك التقسيم فيها اعتبارُ إمكان اجتماع الطرفين ورفعهما، وعدم إمكان ذلك.

ولبيان الأقسام نقول:

الأولى: الحقيقيّة

وهي ما حُكِم فيها بتنافي طرفيها على نحو تمنع من جمعهما وخلو الأمر منهما، بمعنى أنّ طرفيها المنفصلين لا يتحققان معاً، بحيث يصدق كلّ منهما مع صدق الآخر، ولا ينعدمان معاً، بمعنى لا يصدق أيّ منهما في الواقع. فحاصل التنافي بينهما واقع في مقام صدقهما وكذبهما، فلا يتصادقان معاً، ولا يتكاذبان معاً. وعلى هذا يلزم تألّف الحقيقيّة من الشيء ونقيضه، أو لازم نقيضه المساوي له، أو ما كان مساوياً له في الدلالة.

فمثال الأوّل: (إمّا أن يكون الشيء موجوداً، أو ليس بموجود)، ومثال الثاني: (إمّا أن يكون الشيء موجوداً، أو لا أثر له)، ومثال الثالث: أن يقال: (إمّا أن يكون العدد زوجاً، أو فرداً).

ففي المثال الأوّل الوجود واللا وجود نقيضان صريحان، وإمّا المثال الثاني فإنّ ما لا أثر له لازم مساوٍ لنقيض الوجود، وإمّا المثال الثالث فإنّ حقّ النقيضين فيهما أن يقال: عدد منقسم لمتساويين، أو غير منقسم بمتساويين، إلّا أنّ الزوجيّة والفرديّة مساوٍ للنقيضين. (كلما أخلّي شدّة على حرف، أتذكر الأستاذ رمصيص و هو ينطق الكلمات المشددة بدون شدة)

ولا يتوهّم لزوم كون الحقيقيّة ما تألّفت من طرفين فقط، بل قد تكون مؤلَّفة من طرفين، أو ثلاث، أو غير داخل في الحصر، كأن يقال: (القضيّة إمّا موجبة أو سالبة)، أو يقال: (المنفصلة إمّا حقيقيّة، أو مانعة الجمع، أو مانعة الخلو)، أو يقال: (المُضلَّع إمّا مثلث، أو مربع، أو مخمّس، أو مسدّس...)، ويمكن أن يقال: إنّ ما انشعب إلى أكثر من طرفين راجعٌ في الأصل إلى طرفين، جمعت حصيلتهما بعد تفصيل طرف النفي من القسمة الثنائيّة. ففي المثال الأخير أصله أن يقال: (المُضلَّع إمّا مثلث أو غيره)، وهذا الغير إمّا مربع أو غيره، وهكذا إلى أن تبلغ القسمة إلى أكثر من طرفين أو إلى أطراف تفوق الحصر.

الثانية: مانعة الجمع

وأطلق عليها المُصنّف غير الحقيقيّة، وهذا العنوان جامع للقسمين المتبقيين من غيرِ الحقيقيّة[1]، مانعةِ الجمع ومانعةِ الخلو، إمّا مانعة الجمع، فالمراد منها ما منعت من اجتماع أطرافها صدقاً أي تحقّقاً، ووقوعاً مع إمكان ارتفاعهما، وتكاذبهما، فالطَّرفان لا يجتمعان، ويجوز أن يرتفعا. ومثل هذا المعنى بين الطرفين يمكن أن يتحقق بين الشيء وما هو أخص من نقيضه؛ لأنّ الأخصّ إذا وُضِع ـ إذا تحقق ـ وُضِع معه الأعمّ، وإذا ارتفع لم يرتفع معه الأعمّ ضرورةً. وعليه فالمنفصلة المؤلَّفة من الشيء وما هو أخص من نقيضه إذا تحقق طرف الشيء ارتفع ما هو أخص من نقيضه؛ إذ فرض تحققه يلزمه

(1) إنّما سميت الحقيقية باسم المنفصلة الحقيقية؛ لأنّ حقيقةَ الانفصال أنْ يكون التنافي بين الجزئين في الصدق والكذب معاً؛ ولأنّ التنافي بين جزئيها أقوى وأشدّ منه بين جزئي مانعة الجمع ومانعة الخلو، فكانت أحقّ أنْ تسمى بالحقيقية دونهما؛ فلذا أطلق المصنف العنوان الشامل لمانعة الجمع ومانعة الخلو بغير الحقيقية.

تحقق النقيض الأعمّ، وهو نقيض الطرف الأوّل ـ الشيء ـ فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال. والعكس كذلك، إذا تحقق طرف ما هو أخص من النقيض لزمه ارتفاع الطرف الأوّل ـ الشيء ـ إذ فرض تحقق ما هو أخص من النقيض معناه تحقق النقيض، فلو تحقق الطرف الأوّل لزم اجتماع النقيضين وهو محال. فهذا الفرض من التأليف يمنع الجمع يقيناً، وإمّا جواز الارتفاع فمن جهة أنّ الطرف الأوّل ـ الشيء ـ قد يرتفع، كما أنّ ما هو أخصّ من النقيض قد يرتفع أيضاً، ويصدق النقيض الأعمّ؛ إذ ارتفاع الأخصّ لا يلزمه ارتفاع الأعمّ.

ومن أمثلتها أن يقال: (إمّا أن يكون الحيوان ناطقاً أو يكون الحيوان صاهلاً)، فكون الحيوان ناطقاً لا يجتمع مع كونه صاهلاً، ويجوز أن يرتفعا بفرد لا ناطق ولا صاهل، كالمغرّد ـ مثلاً ـ أو الناهق. وكانت طريقة تأليفها أن يقال: (إمّا أن يكون الحيوان ناطقاً أو يكون ليس بناطق)، لكن ليس بناطق نقيض مساوٍ للطرف الأوّل. وحكمهما أنّهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فيكون من قبيل القضيّة الحقيقيّة، لا مانعة الجمع. ولجعلها مانعة الجمع نحافظ على ملاك أنّهما لا يجتمعان، لكن لا بدّ من إحراز إمكان ارتفاعهما، فنأتي بما هو أخصّ من النقيض المصرّح به، وهو أحد أفراده؛ ليحرز أنّ ارتفاع ما هو أخصّ لا يلزمه ارتفاع ما هو أعمّ، فيكون حكم الطرفين جواز الارتفاع بالأعمّ، فيقال على شاكلة ما مثّلنا أوّلاً.

ومثله أن يقال: (الجسم إمّا أن يكون شجراً أو يكون حجراً)، ففي الأصل (الجسم إمّا أن يكون شجراً أو ليس بشجر)، لكن أبدلنا النقيض المساوي ـ ليس بشجر ـ بأحد أفراده، وهو الحجر، فامتنع الاجتماع وجاز الارتفاع.

وأيضاً من أمثلتها أن يقال: (الشكل إمّا أن يكون مربعاً أو يكون مثلثاً).

و (الإنسان إمّا أن يكون رجلاً أو أنثى)، تكون مانعة جمع، على فرض أنّ الخنثى ليس بأحد الفردين المذكورين في القضيّة.

الثالثة: مانعة الخلو

والمراد منها ما منعت خلوّ الأمر والواقع من أحد طرفيها، مع إمكان اجتماعهما، وبتعبير آخر: ما منعت من ارتفاع طرفيها، مع إمكان اجتماعهما، وتحقق هذا الملاك مشروط بأن تتألّف القضيّة المنفصلة من الشيء مع ما هو أعمّ من نقيضه؛ إذ بذلك نحرز عدم خلوّ الأمر منهما، لاستحالة ارتفاع النقيضين. فارتفاع الشيء مع ما هو أعمّ من نقيضه يقتضي ارتفاع النقيضين؛ لأن ارتفاع الأعمّ ارتفاعٌ للأخصّ، وهو النقيض المساوي للشيء المفروض، كطرف أوّل للقضية مثلاً، وأيضاً يحرز إمكان اجتماعهما؛ لأن الشيء مع ما هو أعمّ من نقيضه يمكن أن يجتمع مع الأعمّ من النقيض بفرد آخر غير فرد النقيض.

ومثاله أنْ يقال: (إمّا أنْ يكون الشيء علّةً أو معلولاً)، فإنّ كون الشيء علّةً أو معلولاً، لا يرتفعان. فلا يوجد شيء موجود هو لا علّة ولا معلول.

وكيفيّة تأليفه هو أن يقال: (إنّ الشيء إمّا علّة أو ليس بعلة)، فنحذف قولنا: ليس بعلّة، ونضع مكانها ما هو أعمّ منها، وهو المعلول؛ إذ المعلول يصدق على ما هو علّة ومعلول من جهتين، وعلى ما هو معلول فقط لا علّة.

ونظيره المثال الدائر على ألسنة المناطقة: (إمَّا أن يكون زيدٌ في الماء أو لا يغرق)، فإنّ كون زيد في الماء ولا يغرق، لا يرتفعان؛ للزوم ارتفاع

النقيضين، وهو كون زيد لا في الماء ويغرق، ويجوز أن يجتمعا، بأن يكون الشخص في الماء ولا يغرق؛ لكونه سابحاً مثلاً.

وكانت طريقة تأليفها بأن قيل: (زيد إمّا أن يكون في الماء أو لا يكون في الماء)، فحذفنا (لا يكون في الماء)، وجئنا بما هو أعمّ من عدم كونه في الماء، وهو (لا يغرق)؛ فإنّ (لا يغرق) أعمّ من أن يكون الشخص في الماء أو ليس في الماء[1].

ليعلم أنّ ما قدّمناه من ذكر الحقيقيّة ومانعة الجمع ومانعة الخلو، إنّما قصرنا النظر في ذكر ملاكاتها وأمثلتها على الموجبات من المنفصلات، وإمّا السوالب فالأمر فيها مختلف ملاكاً وأمثلةً.

أمّا الحقيقيّة السالبة، فما حُكِم فيها بعدم تنافي طرفيها صدقاً أو كذباً،

---

(1) وإن كان النقاش في المثال ليس من دأب المحصلين، إلّا أنّه أورد الاعتراض على المثال من أنّ المثال لا يصحّ لكون الغرق أعمّ من انْ يكون في الماء فلا يصحّ المثال وذا صح فمن جهة الانسياق الذهني لدى العرف.

والحقّ في المسألة ما أثبتته الكتب اللغوية فالأمر من موردها، فانظر لسان العرب، حيث قال: (الغَرَقُ الرُّسُوب في الماء ويشبّه الذي ركبه الدَّيْن وغمرَتْه البَلايا يقال رجل غَرِق وغَريق وقد غَرِقَ غَرَقاً وهو غارِقٌ قال أَبو النجم فأَصبحُوا في الماء والخَنادِقِ من بين مَقْتول وطَاف غارِقِ والجمع غَرْقى...إلى أن قال وقيل الغَرِقُ الراسب في الماء والغَرِيقُ الميت فيه وقد أَغْرَقَهُ غيره وغَرَّقه فهو مُغَرَّقٌ وغَرِيق).

وانظر تاج العروس، حيث قال: (ويُقال: الغَرَقُ في الأصلِ: دُخولُ الماءِ في سمّي الأنْفِ حتى تمْتَلئَ منافِذهُ فيَهْلِكَ).

وأيضاً انظر صاحب معجم البحرين، حيث قال: «(غرق) في الحديث أعوذ بك من الغرق هو بالتحريك: غرق الماء. يقال غرق في الماء غرقا من باب تعب فهو غرق. و جاء غارق أيضاً. و في المصباح: حكى في البارع عن الخليل: الغرق الراسب في الماء من غير موت، فإن مات غرقاً فهو غريق، مثل كريم».

فلا تنافي بينهما من حيث الاجتماع والارتفاع، فيجتمعان ويرتفعان. وهذا مقتضى معنى السلب؛ لإرادة التصريح بأن لا تنافي حقيقيّ بين الطرفين. ومعنى التنافي الحقيقيّ ـ على ما تقدّم ـ منع الاجتماع والارتفاع، فسلبه عدم المنع منهما.

ومثاله أن يقال: (إمَّا أن يكون زيدٌ كاتباً أو شاعراً)، فلا مانع من اجتماعهما؛ بأن يكون زيدٌ شاعراً وكاتباً، وكذا لا مانع من ارتفاعهما أن لا يكون كاتباً أو شاعراً.

وأمَّا مانعة الخلو فالموجبة منها ما كان بين طرفيها تنافٍ في حال الارتفاع، فلا يرتفعان، ولا تنافي بينهما حال الاجتماع، فيجوز أن يجتمعا، كما تقدّم. فدخول السلب على هذا المعنى يُصيّرُ منه وجودَ التنافي حال الارتفاع وعدمه اجتماعاً، فلا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا. ومثاله أن يقال: (ليس إمّا أنْ يكون الجسم أبيض أو أسود، (فالجسم أسود أو أبيض) على سبيل منع الخلو كاذبة، ولا يصحّ معناها إلّا بنفي الخلوّ المدَّعَى بين الطرفين؛ بإدخال حرف السلب، ويكون المعنى ليس لا يخلو الأمر من أن يكون الجسم أسود أو أبيض، بل يخلو، كما في حال كونه أحمر مثلاً.

وأمَّا مانعة الجمع فالأمر على العكس تماماً ممّا ذكرنا في مانعة الخلو ملاكاً ومثالاً، فتأمل.

كيفيّة تأليف المنفصلات: الحقيقيّة ـ مانعة الجمع ـ مانعة الخلو

بعد أن تقدّم بيان معاني المنفصلات الثلاث، وكيفيّة اختيار الأطراف فيها، لا بأس ببيان كيفيّة تأليفها، فنقول:

إنّ لبيان التأليف مقامين، مقام الّلفظ ومقام المعنى. إمّا مقام اللفظ فالمنفصلات الثلاث يصحّ تألّفها من الموجبتين أو السالبتين أو المختلفتين بالسلب والإيجاب، وقد تقدّمت بعض أمثلتها.

وأمَّا مقام المعنى فالحقيقيّة لا بدّ من تألّفها من الموجبة والسالبة؛ إذ فرضناها ـ على ما تقدّم ـ ما تألّفت من الشيء ونقيضه أو لازم نقيضه المساوي له، فعلى الأوّل إن كانت إحداهما موجبة، فالأخرى سالبة؛ إذ نقيض الإيجاب السلب، وعلى الثاني فإنّ مساوي السلب هو السلب أيضاً؛ لكون القضيّة الموجبة أخصّ من القضيّة السالبة على ما تقدّم.

وأمَّا مانعة الجمع فلا بدَّ أن يكون تألّفها من الموجبتين؛ إذ فرضناها مؤلَّفة من الشيء وما هو أخصّ من نقيضه، فإن كانت الأولى موجبة يكون نقيضها سالبة، والأخصّ من السالبة هي القضيّة الموجبة، فلزم تألّفها من موجبتين. وإمّا إمكان تألّفها من موجبة وسالبة فممنوع؛ لصيرورتها حقيقيّة لا مانعة الجمع، وكذا من سالبتين؛ إذ نقيض السالبة الموجبة، فلا يصحّ أخذ ما هو أخص من نقيضها القضيّة السالبة؛ لكون القضيّة السالبة أعمّ من الموجبة.

وأمَّا مانعة الخلو فتألّفها لا يخفى ضرورةَ أن يكون من سالبتين؛ إذ فرضنا تألّفها من الشيء مع ما هو أعمّ من نقيضه، فإن كانت الأولى سالبة كان نقيضها موجبة، وما هو أعمّ منه السالبةُ، فصحّ تألّفها من سالبتين. وإمّا تألّفها من الموجبة والسالبة، فلا يصحّ؛ لما تقدّم في مانعة الجمع، وكذا لا يصحّ تألّفها من الموجبتين؛ إذ كون الأولى موجبة يقتضي أن يكون نقيضها قضيّة سالبة، ولا يمكن أخذ الموجبة ـ بحسب الفرض المحتمل ـ كقضيّة أعمّ من السالبة، حتى تتألّف من موجبتين، بل السالبة أعمّ من الموجبة، كما

تقدّم، فلا يلتئم الفرض. وأيضاً إن فرضنا كون الأولى موجبة فنقيضها سالبة، فإن أخذنا ما هو أعمّ من النقيض ـ القضيّة السالبة ـ لزم أن تكون مانعة الجمع مشتملة على الحقيقيّة؛ لأنّنا فرضناها مؤلّفة من الموجبة وما هو أعمّ من السالبة ـ النقيض ـ فيكون ما تألّف من الموجبة والسالبة داخلاً تحتها بمقتضى الأعمّية، وهي ملاك الحقيقيّة، وتزيد عليها بما هو أعمّ.

قال الشّيخ: (وقد يكون لغير الحقيقيّ أصناف أُخر، وفيما ذكرناه كفاية. ويجب عليك أن تجري أمر المتّصل[1] في الحصر والإهمال، والتناقض، والعكس، مجرى الحمليّات على أن يكون المقدّم كالموضوع، والتالي كالمحمول).

يريد به المواضع التي تُستعمل فيها حروف العناد، ولا يراد منع الجمع أو الخلو، مثاله تقول: رأيت إمّا زيداً وإمّا عمراً، حين تشكّ في رؤيتهما وتقول: العالِم إمّا أن يعبد الله وإمّا أن ينفع الناس، أي غالب أحواله هذان الفعلان، وهذا ممّا يتعلّق باللغة.

ثمّ أشار إلى بيان كليّ لما يتعلّق بالمتّصلات، وهو بالإحالة على الحمليّات، فإنّ حكمهما في جميع ذلك واحد، وقد مرّ الحصر والإهمال من ذلك، وسيجيء بيان التناقض والعكس في موضعه. وفي بعض النسخ أمر

---

(1) لسائل أن يسأل، فيقول: لماذا خصّص الشّيخ المتصل بذلك، ولم يحكم به على كلّ الشرطيات؟ وجوابه، أنّ المنفصل ليس يتميز فيه المقدّم عن التالي بالطبع، فلا جرم لا يكون في عكسه فائدة. فإذاً، لا يمكن إجراء كلّ أحكام الحمليات في كلّ الشرطيات، بل يمكن إجراء كلّ أحكامها في المتصلات، فإنّ مقدّمها لمّا يتميز عن التالي بالطبع، لا جرم كان قابلاً للعكس. انظر: الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص171، الطبعة الأوّلى مؤسسة طبع وانتشارات جامعة طهران.

المتّصل والمنفصل، وأمر المنفصل في ذي الجزأين يجري مجرى الحمليّات في جميع ذلك إلّا العكس فإنّ العكس لا يتعلق به؛ لعدم امتياز أجزائه بالطبع.

الفصل التاسع؛
هيئات تلحق القضايا

قال الشّيخ: (إنّه قد يزاد في الحمليّات لفظة إنّما، فيقال، إنّما يكون الإنسان حيواناً، وإنّما يكون بعض الناس كاتباً، فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمُجرّد الحمل؛ لأنّ هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً، أو خاصّا بالموضوع، وكذلك قد نقول: الإنسان هو الضّحّاك. بالألف واللام في لغة العرب، فيدلّ على أنّ المحمول مساوٍ للموضوع، وكذلك نقول: ليس إنّما يكون الإنسان حيواناً. أو نقول: ليس الإنسان هو الضّحّاك. ويدلّ على سلب الدلالة الأولى في الإيجابين. ونقول أيضاً: ليس الإنسان إلّا الناطق. فيفهم منه أحد معنيين؛ أحدهما أنّه ليس معنى الإنسان إلّا معنى الناطق، وليس يقتضي الإنسانيّة معنى آخر، والثاني أنّه ليس يوجد إنسان غير ناطق، بل كلّ إنسان ناطق).

أراد الإشارة إلى أنّ من الأدوات ما يضيف معنى على أصل القضيّة الحمليّة، حيث أنّ القضيّة الحمليّة تفيد حمل المحمول على الموضوع، من حيث هيئتها التركيبيّة، وإمّا كون المحمول منحصراً على نحو موضوعه فممّا لا تفيده القضيّة إلّا بدخول الأدوات الدالة على ذلك من قصر المحمول على

الموضوع أو بيان أنّ الموضوع لا معنى له إلّا المحمول. وقد مثّل المُصنّف لما يمكن من ذلك، وباقي العبارة على تمام الوضوح.

لكن ليُلتفت أنّ قول المُصنّف: (قد نقول الإنسان هو الضّحّاك بالألف واللام في لغة العرب، فيدلّ على أنّ المحمول مساوٍ للموضوع)، نَصَّ فيه كون المساواة مستفادة من أداة الألف واللام، والحقّ أنّها غير مستفادة من دلالة الألف واللام في لغة العرب، بل غاية ما تدل عليه ـ لغةً ـ انحصار المحمول بموضوعه، وقصره عليه، وما زاد عن ذلك فليطلب من انصراف قرينة أخرى، غير أصل اللغة، وإن أردنا تصحيح ما ذكره المُصنّف، وحمل قوله على الصحة، نقول: إنّ المساوة مستفادة من طبيعة العلاقة المنطقيّة بين الإنسان والضاحك؛ إذ لم يثبت غير الإنسان ضاحكاً.

قال الشّيخ: (ونقول في الشرطيّات أيضاً: لمّا كان النهار راهناً كانت الشمس طالعة. وهذا يقتضي مع إيجاب الاتصال دلالة تسليم المقدّم ووضعه ليتسلَّم منه وضع التالي، وكذلك نقول: ليس يكون النهار موجوداً إلّا والشمس طالعة. نريد به لمّا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، فيفيد هذا القول حصراً في الفحوى، ونقول أيضاً: لا يكون النهار موجوداً أو يكون الشمس طالعة. وهو قريب من ذلك، ونقول أيضاً: لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد. هذا في قوة قولك: إمّا أن يكون هذا العدد زوج المربع وإمّا أن لا يكون فرداً).

وكذلك الكلام في الشرطيّات فإنّ الأدوات فيها تشير إلى الاتصال في المتَّصلات، وإنّ وضع المقدّم يلزمه وضع التالي، وأيضاً إنّ بعض الأدوات تشير إلى الحصر الكليّ فيها، فالقضيّة الأولى(لمَّا كان النهار راهناً...) أفادت

الاتصال بأنّ طلوع الشمس يلزمه وجود النهار، وإمّا القضيّة الثانية فأفادت الاتصال الكليّ إلّا أنّ استفادته منها على نحو الفحوى؛ إذ لم يستعمل في القضيّة الأدوات المشيرة إلى الاتصال أو الانفصال أو كُلّيّة ذلك. وهذا النحو من القضايا يُسمَّى بالقضايا المنحرفة، وملاكها حَرْفُ هيئة القضيّة عن صورتها المعبرة عن الكُلّيّة أو الجزئيّة أو الاتصال والانفصال، سواء في الحمليّة من جهة الكُلّيّة أو الجزئيّة بأن يُجعل السور في ضمن المحمول، وحقّه أنْ يكون في ضمن الموضوع، كما يقال: (الإنسان بعض الحيوان) أو (الإنسان ليس كلّ الحيوان) أو في المتصلة أو المنفصلة بأن لا تستعمل أدوات الاتصال أو الانفصال في القضيّة كما في القضيّة الثانية على ما مثّل المصنّف: (ليس يكون النهار موجوداً إلّا والشمس طالعة)، فلا يعلم على نحو الجزم أَمُتّصلة هي أم منفصلة؛ إذ يمكن أن يقال فيها: (كلّما كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة)، فتكون متّصلة، أو يقال: (إمّا أن لا يكون النهار موجوداً، وإمّا أن تكون الشمس طالعة).

وكذا الكلام في القضيّة الثالثة والرابعة، حيث أنّ الرابعة في قوة منفصلة مانعة خلو، هي: (إمّا أن لا يكون زوج المربع وإمّا أن لا يكون فرداً)؛ وذلك لأنّ الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفرداً معاً، وقد يكون لا هذا ولا ذاك معاً، ومثال آخر له: (لا يكون زيدٌ كاتباً وهو ساكن اليد)، فإنّه في قوة قولنا: إمّا أن لا يكون كاتباً وإمّا أن لا يكون ساكن اليد، أي لا يكون كاتباً ساكن اليد، ويمكن أن يكون غير كاتب، وهو متحرك اليد، كما في حالة الرمي مثلاً[1].

(1) انظر: الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص140، ط1، مطبعة القدس، قم المقدسة.

وليُعلَم أنّ الأمر في تحديد أنّ هذه الهيئة منحرفة أو غير منحرفة، راجع إلى أصل اللغات، ويختلف الأمر باختلاف اللغات وطبيعة تعبيرها.

الفصل العاشر:
شروط القضايا

قال الشّيخ: (يجب أنْ يُراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الإضافة، مثل أنّه إذا قيل: هو والد. فليُراعَ لـ(مَن)، وكذلك الوقت والمكان والشرط، مثل أنّه إذا قيل: كلّ متحرك متغير. فليراع (ما دام متحركاً)، وكذلك ليُراعَ (حال الجزء والكلّ وحال القوة والفعل)، فإنّه إذا قيل: إنّ الخمر مسكرة. فليُراعَ إمّا بـ(القوة) أو بـ(الفعل)، و(الجزء اليسير) أو (المبلغ الكثير)، فإنّ إهمال هذه المعاني ممّا يوقع غلطاً كثيراً).

في هذا المقطع أشارَ المصنّف إلى جملة من الشروط يجب مراعتها حال تأليف القضايا مطلقاً، حمليّة كانت أو شرطيّة متصلة أو منفصلة. وسيجيء الكلام عنه مفصلاً في باب تناقض القضايا، فليترك ثمّة.



النهج الرابع
موادّ القضايا وجهاتها

الفصل الأوّل؛
مواد القضايا

قال الشّيخ: (لا يخلو المحمول في القضيّة وما يشبهه، سواءً كانت موجبة أو سالبة، من أن يكون نسبته إلى الموضوع نسبة ضروريّ الوجود في نفس الأمر، مثل الحيوان في قولنا: الإنسان حيوان أو ليس بحيوان، أو نسبة ما ليس بضروريّ لا وجوده ولا عدمه، مثل الكاتب في قولنا: الإنسان كاتب أو ليس بكاتب، أو نسبة ضروريّ العدم، مثل الحجر في قولنا: الإنسان حجر، الإنسان ليس بحجر. فجميع موادّ القضايا هي هذه: مادّة واجبة، ومادّة ممكنة، ومادّة مُمتنعة، ونعني بالمادّة هذه: الأحوال الثلاثة التي تصدق عليها في الإيجاب والسلب هذه الثلاثة، لو صرّح بها).

تقدّم البحث في النهج الثالث حول تعريف القضيّة، وبيان أجزائها الذاتيّة من الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، وبيان انقسامها إلى الحمليّة والشرطيّة، وتقسيم الحمليّة باعتبار كيفيّة وجود موضوعها، وباعتبار تحصيل موضوعها ومحمولها وعدولهما، وكذا تقسيم الشرطيّة إلى متصلة ومنفصلة، وكلّ قسم إلى أقسامه باعتبارات متعددة.

أمّا في النهج الرابع والخامس ـ على ما سيأتي بإذنه تعالى ـ فسيقع الكلام

بخصوص الأحكام العرضيّة للقضيّة، كالبحث عن الجهات العارضة ـ على ما سيبحثه المُصنّف في النهج الرابع ـ، وكالبحث عن التناقض بين القضايا والعكس والعكس المستوي، وما تابع ذلك في النهج الخامس.

ومثل هذه الأحكام العرضيّة يبحثها المناطقة؛ لِما لها من دخل أساسي ونافع في ضبط عملية الاستدلال، ورفع ما يمكن أن يقع من غلط في كيفية أخذ نتائج الدليل، على ما سيتضح بيانه في طيّات البحث.

والكلام فعلاً في النهج الرابع، والجهات العارضة على القضيّة، فنقول: إذا لاحظنا كلّ قضيّة حمليّة[1]، نجدها مركّبة من موضوع ومحمول بينهما نسبة في الواقع ونفس الأمر، أعمّ من أن تكون نسبة الثبوت والاتصاف أو نسبة السلب وعدم الاتصاف؛ إذ كلامنا أعمّ من القضيّة الموجبة أو السالبة، فإذا قيل: الإنسان ناطق أو الإنسان حجر أو الإنسان كاتب، فثَمَّة علاقة بين كلّ موضوع ومحمول ـ من هذه القضايا في نفس الأمر والواقع ـ تختلف فيما بينها، فالأولى يحكم العقل بها بالوجوب لجنسية المحمول للموضوع، ويحكم بالامتناع في الثانية، وبالإمكان في الثالثة. والحصر فيها حصر عقليّ؛ إذ لا تخلو العلاقة إمّا أن تكون على النحو الأوّل أو الثاني أو الثالث، والمركّب منهما يلزمه اجتماع النقيضين، إن قلنا به لتتميم أفراد القسمة المحتملة.

ويمكن بيان الحصر بأن يقال: نسبة المحمول للموضوع إمَّا أن تكون واجبة أو لا، والثاني إمَّا أن تكون مُمتنعة أو لا، والثاني هو الإمكان؛ إذ هو

---

(1) الكلام في الجهات إنّما هو بحث عن تقسيمات الحملية؛ إذ الجهة تتعلق بالنسبة بين الموضوع والمحمول على ما سيتبين، لذا نرى مَن صنّفَ في علم المنطق جعل بحث الجهات تحت موضوع تقسيمات الحمليّة، والتي منها تقسيمها باعتبار الجهة.

ليس بواجب بحسب الشق الأوّل، وليس بممتنع بحسب الشق الثاني، ويمنع العقل من تصوّر فرد رابع ناقض للحصر في فرد الواجب والممكن والممتنع؛ لامتناع اجتماع الوجوب والامتناع بضرورة العقل.

وهذا النحو من الحكم العقلي لبيان نوع العلاقة بين الموضوع والمحمول في نفس الأمر والواقع هو ما يعبّر عنه بمادة القضيّة، سواء بُيِّن في مقام اللفظ من القضيّة أو لم يُبيَّن فُهِم أو لَم يُفهَم.

وليعلم أنّ المادّة بين الموضوع والمحمول لا تتغير أياً ما كانت القضيّة موجبة أو سالبة، فإذا قيل الإنسان حيوان، فالمادّة هي الوجوب بين الإنسان والحيوان، وكذا لو قيل: الإنسان ليس بحيوان، فإنّ المادّة بينهما الوجوب أيضاً، لا تتغيّر بتغيّر كيف القضيّة. نعم في حال القضيّة السالبة يعبّر عنه بالامتناع؛ إذ يمتنع سلب ما هو واجب الثبوت، وفي حال القضيّة الموجبة يعبّر عنه بالوجوب، والعكس بالعكس في الامتناع، فمثل الإنسان والحجر بينهما امتناع في نفس الأمر والواقع، يعبر عنه بالامتناع حال القضيّة الموجبة، ويعبر عنه بالوجوب حال القضيّة السالبة، والأمر لا يخفى.

تنبيه: جاء في كلمات المُصنّف في متن إشاراته ـ حين حديثه عن مواد القضايا ـ ما نصّه: (لا يخلو المحمول في القضيّة أو ما يشبهه)، ولا ريب في تَعَيُّن معنى المحمول من القضيّة، على ما عليه الاصطلاح، لكن اختلفت كلمة الشرَّاح لمتنه في خصوص ما عناه من قوله: (ما يشبهه) أي ما يشبه المحمول، فذهب الشارح الرازي في شرحه على الإشارات والتنبيهات إلى أنّ المراد بما يشبه المحمول هو التالي من القضيّة الشرطيّة، حيث قال: (وما يشبهه، يعني ما يشبه المحمول، وهو التالي في القضيّة الشرطيّة؛ لأنّ كلّ

قضيّة فيها منسوب، سواءً كان محمولاً أو تالياً، ومنسوب إليه، سواءً كان موضوعاً أو مقدّماً)[1].

ولبيان علّة ما ذهب إليه، وما حَمَلَه على تفسير ما يشبه المحمول بالتالي، نقول: إنّ القضيّة الشرطيّة المركبة من المقدّم والتالي، بين طرفيها علاقة ارتباط لا تخلو من المواد الثلاث، إمَّا أن يكون التالي ضروريّ اللزوم للمقدّم أو لا، والثاني إمَّا أن يكون ضروريّ العدم أو لا، والثاني هو الإمكان.

فلوجود هذا النحو من التشابه في خصوص توارد المواد الثلاث في الشرطيّة، على ما عليه في الحمليّة مع مناسبة الموضوع، افترض أنّ المشبَّه بالمحمول هو التالي من القضيّة الشرطيّة، لكن على فَرْضِ صحة ما ذهب إليه، نقول: إنّ ثَمَّة فرقاً بين المواد في القضيّة الحمليّة، عنه في القضيّة الشرطيّة، حيث أنّ معنى الوجوب ـ مثلاً ـ في القضيّة الحمليّة هو ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، ومعناه في الشرطيّة المتصلة ضرورة التوقّف والتلازم بين المقدّم والتالي؛ إذ لا معنى فيها أن يقال: إنّ التالي ثابت للمقدّم أو هو عينه، بل ذلك من الفرض المحال.

وأيضاً ممّا يؤاخذ على هذا الوجه أنّ المواد الثلاث لا تتعلق إلّا في الحمليّات، من حيث الاستعمال والتطبيق، وإن كانت في نفس الأمر والواقع لا تخلو منها، وكذا اعتبار المواد الثلاث في الشرطيّات لا يترتب عليه ما هو معتبر ترتبه في اعتبارها بالحمليّات.

وأمَّا ما ذهب إليه المحقّق الطوسي فيستدعي بيان مقدّمة، حاصلها:

---

(1) الفخر الرازي، محمد بن عمر، شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص177، ط1، انتشارات جامعة طهران، تصحيح الدكتور علي رضا نجف زاده.

إنّ للقضيّة عقدين، عقد ما يُسمَّى بعقد الوضع، وعقد ما يُسمَّى بعقد الحمل، والأوّل هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه، والثاني اتصافُ ذات الموضوع بوصف المحمول.

وعقد الوضع من العقود الضروريّة لتأليف القضيّة؛ إذ به يكون حصر الأفراد الخارجيّة ذهناً، وإمكان الحكم عليها، إذ لا يمكن إحصاء الأفراد خارجاً، والحكم عليها جميعاً، وإنّما يُكتفَى بإحضار العنوان الصادق عليها ذهناً، ثمَّ يحمل عليه الحكم بما هو عنوان لتلك الأفراد الصادق عليها. ومنه يظهر أنّ عقد الوضع له نحو تشابه مع عقد الحمل؛ من جهة أنّ عقد الوضع بمنزلة الخبر، كعقد الحمل، فعند قولك: الإنسان ناطق، كأنّك قلت في عقد الوضع: الموضوعُ الذي هو الإنسان ناطق، فهو في قوّة الخبر. نعم، ثَمَّة فرق بين العقدين من أنّ عقد الوضع، وإن كان بقوة الخبر إلّا أنّه من قبيل التركيب التقيديّ، وعقد الحمل من قبيل التركيب الخبريّ، وأيضاً أنّ عقد الوضع يوضع مع الموضوع مقارن له، وأمّا عقد الحمل فيوضع متأخراً عنه.

وبملاك وجه التشابه بين العقدين ـ من أنّ عقد الوضع بمنزلة الخبر، كعقد الحمل ـ لزِم فرض أحد المواد[1] الثلاث في عقد الوضع بين الموضوع

---

(1) ليُعلَم في المقام أنّ فرض أحد المواد الثلاث في عقد الوضع لا يعني إمكان كون العلاقة بين الموضوع وما يصدق عليه الامتناعَ؛ إذ من المحال أنْ يكون الموضوع صادقاً على أفراده على نحو الامتناع، لكون الممتنع مبايناً لممتنعه، والحال كما ترى. وأمّا ذِكر فرض أحد المواد الثلاث فمن باب استيفاء الأقسام الثلاث للمواد في القضية.

وأيضا ليُعلَم أنّ في المقام ثَمَّة خلاف بين الشّيخ الرئيس والمعلم الفارابي، في مسألة صدق العنوان على معنوناته، يظهر أثره في موضوع إمكان عكس الممكنتين ـ على ما سيأتي بإذنه تعالى ـ حيث ذهب الشّيخ إلى أنّ العنوان يصدق على معنوناته على نحو الفعل، سواء أكان ذلك في الماضي أو الحال أو المستقبل؛ كي لا يدخل فيه ما لا يتصف بوصف الموضوع دائماً،

وصدقه على أفراده. ومن هنا ذهب المُحقّق الطوسي إلى أنّ المراد من قول المُصنّف (وما يشبهه) عقْد الوضع، لا التالي على ما صرّح به الرازي، على ما قدّمنا، والحقّ ما ذهب إليه المُحقّق الطوسي.

قال الشّيخ: (ونعني بالمادة: هذه الأحوال الثلاثة، التي تصدق عليها في الإيجاب والسلب هذه الثلاث لو صُرِّح بها).

فيما ذكره المُصنّف يوجد نوع اختلاف في نقل لفظه على نسختين، ينعكس اختلافهما على مقصوده العلمي كلّ بحسبه؛ لذا سنورد تفسيرين في بيان مطلبه.

وحاصل اختلاف النسختين أنّه جاء أحدهما: (ونعني بالمادّة... التي تصدق عليها في الإيجاب والسلب)، وأمّا الثانية فجاء فيها: (ونعني بالمادّة... التي تصدق عليها في الإيجاب)، ولم تذكر السلب، فصار محل اختلاف النصين.

نقول ابتداءً: إنّ المادّة من حيث كونها كيفيّة النسبة الحكميّة، وإنّ الإيجاب هو ثبوت النسبة، والسلب هو سلب النسبة، لا ثبوت سلبها، يتبيّن لنا: أنّ المادّة لا تكون إلّا ثبوتيّة، أي في عقد الإيجاب دون السلب. فالمادة في قولنا: (الإنسان حيوان) هي الوجوب، وفي قولنا: (ليس الإنسان حيوان)، ليس إلّا سلب المادّة الأصلية في الإيجاب، وهي الوجوب، فليس لها مادّة

وذهب الفارابي إلى أنّه بالإمكان لا بالفعل، فمثلاً لو قلنا: كلّ إنسان ناطق، فعلى رأي الشّيخ أنّ الحكم بالناطقية على «كلّما» اتصف بالإنسان في أحد الأزمنة الثلاث، وعلى مذهب الفارابي أنّه على كلّما أمكن أن يتصف بالإنسان، ولو لم يتصف به في زمن أصلاً.

والمسألة طويلة الذيل يأتي الكلام عنها بإذنه تعالى.

إلّا بالعرض.

وقد أشار المُحقّق «الداماد» إلى هذا الأمر في كتابه «الأفق المبين»، حيث قال: (إنّي مصوّب سلف الفلاسفة فيما عقلوا أنّ النسبة الحكميّة في كلّ عقد ـ موجباً كان أو سالباً ـ ثبوتيّة، وأن لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الإيجابيّة التي هي في العقد الموجب، وأنّ مدلول العقد السالب ومفاده هو سلب تلك النسبة، وليس فيه حمل، بل سلب حمل. وإنّما يقال له الحمليّ على المجاز والتشبيه، وأن لا مادّة للعقد السالب بحسب النسبة السلبيّة، وإنّما تكون المادّة بحسب النسبة الإيجابيّة؛ فلذلك لا تختلف المادّة في الموجب والسالب، بحسب النسبة الإيجابيّة والنسبة السلبيّة)[1]، وهو واضح.

ونعود الآن إلى النسختين، فنقول: إنّه يمكن الجمع بينهما، بناء على البيان السابق، حيث يكون معنى قوله في النسخة الأولى: إنّ المادّة تصدق عليها في الإيجاب والسلب، أي تصدق عليها دائماً ثبوتيّة، كما أشار المُحقّق الداماد، وفي النسخة الثانية يكون معنى قوله: تصدق عليها في الإيجاب، أي أنّ المادّة صادقة في الإيجاب دون السلب، وهو ظاهر في المطلوب.

---

(1) الداماد، محمد باقر، الأفق المبين: ص129

الفصل الثاني؛
في جهات القضايا

قال الشّيخ: (كلّ قضية فهي: إمّا مطلقة عامّة الإطلاق، وهي التي يبيّن فيها حكم من غير بيان ضرورته أو دوامه أو غير ذلك، من كونه حيناً من الأحيان، أو على سبيل الإمكان، وإمّا أن يكون قد بُيِّن فيها شيء من ذلك، إمَّا ضرورة، وإمَّا دوام من غير ضرورة، وإمَّا وجود من غير دوام وضرورة).

تقدّم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا تخرج عن إحدى حالات ثلاث، أسميناها مادّة القضيّة ـ الوجوب، الامتناع، الإمكان ـ وهنا سنبحث حول جنبة أخرى من القضيّة، المسماة بجهة القضيّة. وبين الاصطلاحين فرق، يمكن إيجازه من جهات عدة:

أوّلاً: كلاهما يحكيان عن كيفية النسبة الحكميّة بين الموضوع والمحمول، إلّا أنّ المادّة عبارة عن كيفيّة النسبة الثبوتيّة في نفس الأمر والواقع، والجهة عبارة عن كيفية النسبة الحكميّة الاثباتيّة، بحسب ما نفهمه أو ما تعطيه القضيّة من العبارة.

ثانياً: الجهةُ أعمّ من المادة؛ إذ المادّة منحصرة في أمور ثلاث ـ على ما قدّمنا ـ الوجوب والامتناع والإمكان، والجهة شاملة لها، بالإضافة إلى غيرها

من الجهات ـ على ما سيتبيّن بإذنه تعالى ـ مثل الإمكان العام والدوام.

ثالثاً: إنّ المادّة من المستحيل أن لا تكون موجودة في القضيّة؛ إذ هي كيفيةُ نسبتها في نفس الأمر والواقع، بغضّ النظر عن الإدراك والمدرك، وأمَّا الجهة فهي ما تعطيه العِبارة من القضيّة، فقد تُذكر وتُبيَّن، وقد تُهمَل وتُترَك؛ ولذا قيل: إنّ القضيّة إن كانت مُبَيِّنة للجهة فهي موجهة، وإن لم تكن مُبَيَّنة للجهة فهي مطلقة عن الجهة، ومنه قالوا إنّ القضية منها المطلقة ومنها الموجهة.

رابعاً: إنّ المادّة لمَّا كانت كيفيّة النسبة في نفس الأمر والواقع، بحسب التحليل العقليّ، فلا تتغيّر من حال إلى حال، وبخلافه الجهة فإنّها قابلة للتغيّر والتعدد، بحسب لفظ القضيّة.

خامساً: إنّ الجهة يُتصوَّر فيها المطابقة وعدم المطابقة؛ إذ هي انعكاسٌ للمادة في القضيّة، فقد تطابق مادّة ما انعكست عنها فتكون صادقة، أو لا تطابق فتكون كاذبة، وأمَّا المادّة فلا يُتصوَّر فيها ذلك؛ إذ الشيء لا يُتصوَّر فيه النسبة مع نفسه من حيث المطابقة وعدمه.

ومن مجمل ما ذكرنا للتفريق بين المادّة والجهة يتَّضح أنّ المادّة هي كيفيّة النسبة في نفس الأمر والواقع، ولا بدّ لكلّ نسبةِ محمولٍ إلى موضوع

منها، واللفظ الدال عليها أو حكم العقل بها يُسمَّى جهةً[1] ـ[2]، وقد تكون الجهة مطابقة للواقع في الوجود، كقولك: (بالضرورة الإنسان حيوان)، وقد لا تكون مطابقة، كقولك: (لا دائماً الإنسان كاتب بالضرورة)، فالجهة لفظ أو معنى دالّ على وثاقة الرابطة وضعفها، لا أنّها نفس تلك الوثاقة.

ومنه يتَّضح أنّ صدق القضيّة وكذبها ـ أيضاً ـ تابعٌ لمنافاة الجهة للمادّة وعدم منافاتها، فإن نافتها فهي كاذبة، كمنافاة الإمكان الخاصّ للوجوب، وإن لم تنافها ـ سواء طابقتها كمطابقة الضرورة للوجوب، أو لم تطابقها، لكن تمثل وجهاً من وجوهها ـ فالقضيّة صادقة، وسيأتي بيان ذلك كلّه بنحو تفصيليّ.

تنبيه: ممّا ينبغي الالتفات إليه أنّ المواد كما تُبحث في علم المنطق، كذلك تبحث في علم الفلسفة، إلّا أنّ نوعَ فرقٍ بين البحثين؛ إذ البحث عنها في المنطق أعمّ ممّا عليه في الفلسفة، من جهة أنّ البحث الفلسفيّ يتناولها بخصوص الوجود المحموليّ للقضايا، أي في قضايا هل البسيطة، وأمَّا المنطقيّ فنحو بحثهِ أعمّ؛ لأنّه شاملٌ للهليات البسيطة والمركّبة.

---

(1) ذكر الفارابي في منطقياته لتعريف الجهات ما نصه: (والجهات هي الألفاظ التي، إذا قُرِنت بالكلمة الوجودية، وبما فيه قوة الكلمة الوجودية، دلّت على كيفية وجود المحمول للموضوع). الفارابي، أبو نصر محمد، منطقيات: ج2، ص183، الفصل الرابع.
وقال المصنف في كتابه الشفاء: <والجهة لفظ يدل على النسبة التي للمحمول عند الموضوع>. ابن سينا، أبو علي، البرهان من الشفاء: ج7، من المقالة الثانية، الفن الثالث، ص112.

(2) إذا ثبت هذا المعنى من كون أنّ الجهات هي الدالة على كيفية وجود المحمول للموضوع، صارت الجهات ممّا ينظر فيها، حيث يُنظَر من المنطق في تأليف القضايا؛ لأنّها ستكون حالاً من أحوال التأليف، وكيفيةً من كيفياته، وليس يُنظَر فيها، حيث يُنظَر في الموادّ من المنطق. انظر: الفارابي، أبو نصر محمد، منطقيات: ج2، ص184، مع التصرف في العبارة.

ثمّ إنّ المُصنّف أشار إلى أنّ القضيّة من حيث الجهة تنقسم بالانقسام الأوّليّ إلى قضيّة موجهة وغير موجهة، وغيرُ الموجهة تسمّى بالمطلقة العامّة، وتقابلها الموجهة تقابل الملكة والعدم؛ إذ المطلقة ـ هنا ـ لا بشرط عن الجهة، فمن شأنها أن تكون موجهة، لذا هي أعمّ في الجملة، على ما سيتضح.

إلاّ أنّ ثَمَّة سؤالاً في المقام، حاصله: إذا كان بين القضيّة الموجهة والمطلقة تقابل الملكة والعدم، فكيف ذكرتم أنّ المطلقة أعمّ من بعض الموجهات في الجملة، علماً أنّ المتقابلات أبداً لا يجتمعان والأعمّيّة تقتضي الاجتماع وزيادة.

وللجواب نقول: إنّ التقابل بين المطلقة والموجهة، إنَّما هو تقابل بحسب المفهوم والاعتبار، فالموجهة مفهوماً ما بُيّنت فيها الجهة، والمطلقة ما لم تُبَيّن فيها الجهة، مع إمكان كونها موجهة، فتقابلا تقابل الملكة والعدم. وأمَّا أعمّيتها فمن حيث الصدق، وتقريبه أن يقال: إنّ المطلقة يمكن أن (تعد من الموجهات، كما تعد السالبة في الحمليّات، فكما سُمِّيت الحمليّة سالبة حمليّة، وإن لم يكن فيها حمل إلّا بالمجاز لاستعداد الحمل، كذلك المطلقة، وإن لم يذكر فيها الجهة عُدّت في الموجهات مجازاً؛ لاستعدادها لذكر الجهة فيها)[1]، ومنه ـ مع غض النظر عن التقابل في مفهوميهما ـ نقول: كلّما صدقت الموجهة صدقت المطلقة، إلّا أنّ المطلقة لا تتناول الممكنة من الموجهات شمولاً، من جهة أنّ المطلقة تدل على ثبوت الحكم بالفعل،

---

(1) الرازي، قطب الدين، المحاكمات في كتاب شرح الإشارات، (حاشية على شرح الطوسي على الإشارات): ج1، ص144.

وبخلافه الممكنة فإنّها تدل على ثبوت النسبة بالقوة، وإن لم تخرج أصلاً إلى الفعل؛ لجواز أن يبقى بالقوّة دائماً، فلا تتناولها المطلقة صدقاً، فإذا قيل: الإنسان حيوان، فمعناها بحسب القضيّة المطلقة، أنّ الحيوانيّة ثابتة للإنسان بالفعل، وأمّا بحسب القضيّة الممكنة فبمعنى أنّ الحيوانيّة لا يمتنع ثبوتها للإنسان، بل له شأنيّة الاتصاف به، وهذا المعنى أعمّ من سابقه؛ لكونه شاملاً لما هو بالفعل وما أمكن أن يكون إنساناً، وإن لم يكن إنساناً فعلاً؛ لذا كانت شاملة صدقاً لجميع القضايا، كالمطلقة منها والضروريّة والدائمة والممكنة بالإمكان الخاص.

فإلى هنا تبيّن أنّ القضية المطلقة تقابل القضايا الموجهة تقابل الملكة والعدم، مفهوماً واعتباراً، وأنّها أعمّ من الموجهات مطلقاً، سوى الممكنة منها. ومنه يتضح أنّ المطلقة تعم الممكنة من حيث الجهة؛ إذ المطلقة لا بشرط عن الجهة، أمّا من حيث الصدق فالممكنة أعمّ على ما بيّنا. وعليه يتبيّن سرّ تصرّف الماتن في العبارة، فإنّه (لمّا أراد أن يبيّن التقابل بينهما، بحسب الاعتبار، أورد الإمكان في القسم الأوّل، حيث قال: (أو على سبيل الإمكان؛ لأنّ الأقسام الأربعة مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار، ولمّا قصد بيان عموم المطلقة في الموجهات في القسم الثاني لم يذكر الممكنة فيه، بل اقتصر على القضايا الفعليّة، وهي الدائمة والضروريّة، واللا دائمة واللا ضروريّة)[1].

---

(1) الرازي، قطب الدين، المحاكمات في كتاب شرح الإشارات، (حاشية على شرح الطوسي على الإشارات): ج1، ص229، بتصرف.

قال الشّيخ: (والضرورةُ قد تكون على الإطلاق، كقولنا: الله تعالى حيّ، وقد تكون معلّقة بشرط، والشرط إمَّا دوام وجود الذات، مثل قولنا: الإنسان بالضرورة جسم ناطق، ولسنا نعني به أنّ الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً ناطقاً؛ فإنّ هذا كاذب على كلّ شخصٍ إنسانيّ، بل نعني به أنّه ما دام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق. وكذلك الحال في كلّ سلب يشبه هذا الإيجاب، وأمَّا دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: كلّ متحرك متغيّر، وليس معناه على الإطلاق، ولا ما دام موجود الذات، بل ما دام ذات المتحرّك متحرّكاً. وفرق بين هذا وبين الشرط الأوّل؛ لأنّ الشرط الأوّل وضع فيه أصل الذات، وهو الإنسان، وهاهنا وضع الذات بصفة تلحق الذات، وهو المتحرّك؛ فإنّ المتحرّك له ذات وجوهر، يلحقه أنّه متحرّك وغير المتحرّك، وليس الإنسان والسواد كذلك، أو شرط محمول أو وقت معين، كما للكسوف أو غير معين، كما للتنفس).

تقدّم أنّ القضيّة تنقسم بالقسمة الأولى إلى موجهة وغير موجهة، والموجهة تنقسم بقسمة رباعيّة إلى ضروريّةٍ وغير ضروريّة ودائمة وغير دائمة، واللا ضروريّة ـ هنا ـ نعني بها الممكنةُ.

والمُصنّف بدأ بالتعرّض إلى الضروريّة، حيث قال: (والضرورة قد تكون على الإطلاق)، ليعلم أنّ الضروريّة تنقسم انقساماً أوّلياً إلى ضروريّة مطلقة وضروريّة مشروطة، والمطلقة ما حمل فيها المحمول على الموضوع ضرورةً، من دون أخذ قيد أو شرط حتى شرط وجود الموضوع، من جهة أنّ موضوعها دائم الوجود بذاته بنحو دوامٍ أبديّ وسرمديّ، لا يحتاج إلى أخذ قيد ما دام موجوداَ، وإلاّ لزم كون الشيءً شرطاً لنفسه، وهو غير معقول،

ومثاله منحصر بسرمديّات الوجود، كقولنا: (الله تعالى موجود)، فثبوت الوجود له تعالى ضروريٌّ واجبٌ لا يحتاج إلى أخذِ قيد ما دام موجوداً؛ لعدم تصوّر عدم وجوده تعالى شأنه، وكذا المثال يجري في العقول المجرَّدة، على مبنى الحكماء؛ لكونهم أثبتوا أنّ وجودها سرمديّ أزليّ مع وجود الواجب تعالى شأنه، إلّا أنّ ثَمَّة فرق بين الوجودين من حيث التقدّم والتأخّر بالعدم الذاتيّ؛ إذ ما دون الواجب متصوَّر عليه العدم من ذاته، وإن لم يكن معدوماً أبداً وأزلاً؛ لكون ذاته قابلة العدم، بخلاف وجود الواجب الآبي عن العدم في ذاته، وهناك فروق أخرى بين نحويّ الوجودين ليس من المناسب ذكرها هنا.

وأمَّا القضيّة الضروريّة المشروطة، فهي ما تنقسم إلى أربع قضايا: الضروريّة الذاتيّة، والضروريّة الوصفيّة، والضروريّة بشرط المحمول، والضروريّة الوقتيّة. والوقتيّة: تنقسم إلى وقتيّة في وقت معيّن، أو وقت غير معيّن.

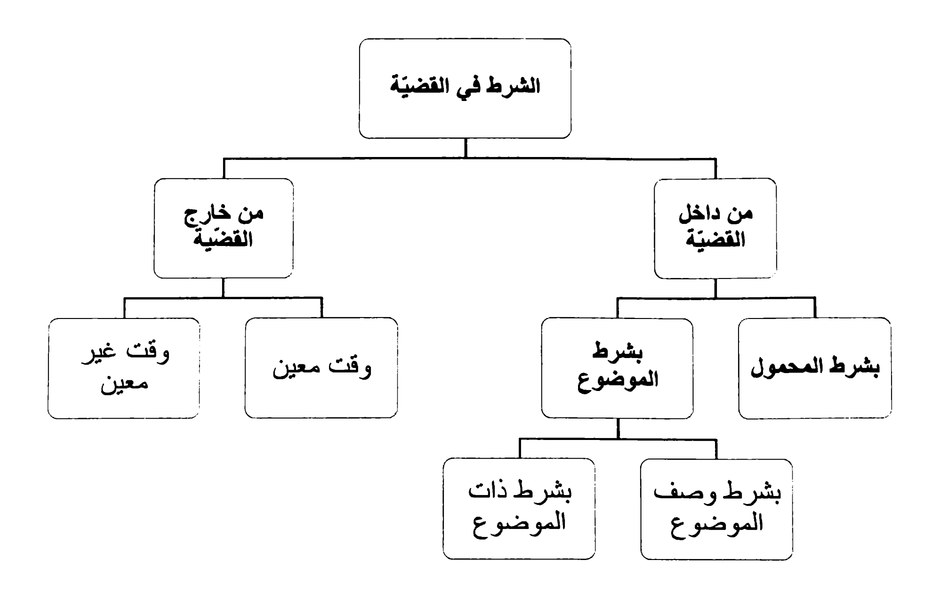
وأمثلة الجميع أن يقال: الضروريّة الذاتيّة نحو: (الإنسان حيوان) و(الإنسان ناطق)، فكلا القضيّتين مشروطة ببقاء ذات الموضوع موجوداً، وإلاّ بانتفاء وجود الإنسان ينتفي كونه ناطقاً أو حيواناً؛ لصيرورتها سالبة بانتفاء الموضوع[1]، ومثال الضرورة الوصفيّة أن يقال: (الكاتب متحرك

(1) إنّ تمييز المصنف بين القسم الأوّل من الضروريات ـ الضرورية المطلقة والضرورية الذاتية ـ وإن صح في نفسه، لكنّه تفريق ممّا لا تقتضيه طبيعة البحث المنطقيّ، حيث إنّ المحمول في القضية يقتضي ـ منطقياً ـ فرض ثبوت موضوعه؛ لاستحالة إثبات شيء لمعدوم، ولا فرق بين القسم الأوّل والثاني من هذه الجهة منطقيًّا. نعم لمّا علمنا من الخارج ـ بحسب طبيعة الدراسة الفلسفية ـ أنّ بعض الموجودات يستحيل تصوّر العدم في حقّها، اعتبرنا اشتراط الذات فيها

الأصابع ما دام كاتباً)، فالضرورة هنا ليس شرطها (ما دامت الذات) فقط، بل و(ما دام الموضوع متّصفاً بالوصف العنواني) كالكاتب، على ما في المثال. وأمَّا الضروريّة بشرط المحمول، فمثل: (الإنسان الكاتب كاتبٌ بالضرورة) أو يقال: (الإنسان كاتب بالضرورة ما دام كاتباً)، بمعنى ما دام المحمول ثابتاً للموضوع فالمحمول له ثابت. وتعتبر من أكثر القضايا بَديهة؛ لكونها من قبيل حمل الشيء على نفسه. وأمَّا الضروريّة الوقتيّة فموردها فيما إذا كان الموضوع مادّيًّا غير مجرّد، فإمَّا أن يكون في وقت معيّن، مثل: (القمر منخسف بالضرورة) لا دائماً، بل عند حيلولة الأرض بين الشمس والقمر، وهذا وقت معيّن بنفسه. وأمَّا الوقتيّة بوقت غير معيّن كأن يقال: (الإنسان متنفّس بالضرورة)، فالتنفّس ضروريّ بوقت، لكن لا بعينه.

ويمكن إجمال تصنيف الضروريّات بملاكين: فالضرورة إمَّا أن تكون من داخل القضيّة، كالضرورة بشرط الموضوع، والضرورة بشرط المحمول، والضرورة الوصفيّة، وإمَّا أن تكون من خارج القضيّة كالضرورة الوقتيّة

لغواً وعبثاً، وميّزناها عمّا يمكن تصوّر العدم في ذوات موضوعاتها، كما ميّزه المصنف. وهذا محض تأثّر بالدراسات الخارجة عن حريم دراسة المنطق، ولا ينبغي أن يقع لأمثال المصنف. ويمكن أنْ يقال: إنّ الضروريات منها ما هي مشروطة بتحقّق الذات، ولا نضيف قيداً آخر، ومن المعلوم أنّ التحقّق أعمّ من كونه تحقّقاً أزلياً أم حادثاً، ومثله إن بقينا على التعبير المشهور من كونها مشروطة بوجود الذات، ولا ضير فيه منطقياً؛ لأنّ المقصود أنّه حتى يصحّ الحمل نشترط وجود الذات، ولا ينافي ذلك كونها أزلية، وستأتي الإشارة من المصنّف إلى ذلك.



وما ذكرناه كان بلحاظ القضايا الموجبة، وأمَّا القضايا السالبة فالكلام فيها عين الكلام في الموجبات، باستثناء الضرورة بشرط المحمول، اللازم أخذ السلب في شرط ضرورتها، فيقال: (الكاتب ليس كاتباً مادام ليس كاتباً)، وإن قيل: (ليس الكاتب كاتباً مادام كاتباً)، فقضيّة؛ كاذبة لتنافي الشرط مع كيف النسبة في القضيّة.

وليعلم أنّ الضرورة الوصفيّة المراد بها لا بشرط عن الذاتيّة، وبيانه: أنّ الموضوع في القضيّة إمَّا أن يكون مجرّداً عن الوصف، مثل القضايا الضروريّة الذاتيّة، (الإنسان حيوان ناطق) أو يكون عنواناً وصفيًّا، كالكاتب (الكاتب متحرك الأصابع)، والضرورة الوصفيّة يمكن أن تكون ضروريّة وصفيّة مع كونها ضروريّة ذاتيّة، وذلك إذا كان الوصف لازماً للماهيّة، مثل المتعجب (المتعجب ضاحك بالضرورة مادام متعجباً)، فالقضيّة وصفيّة وذاتيّة، كما

يمكن أن تكون وصفيّة فقط، كقولنا: (الكاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً)، إلّا أنّ المراد من الوصفيّة هنا الوصفيّة بشرط لا عن الذاتيّة، بما لا يكون عنوان الموضوع له دخل ذاتيّ في ثبوت المحمول، وإلا لزم التداخل في الأقسام، والقسمة قاطعة الشركة.

فالضرورة الوصفيّة وإن كانت تشمل بحسب الإطلاق الضرورة الذاتيّة، إن كان الوصف من لوازم الماهيّة، لكن إذا أطلقت هنا أريد بها الضرورة بشرط لا عن الذاتيّة؛ كي تكون قسيمة لها.

وصدق الضرورة على الجميع صدقاً واحداً معنويًّا مشككاً من حيث الأوّليّة، فالضرورة الأزليّة أُولى الضرورات، ثمّ الضرورة الذاتيّة بعد وجود الجاعل، ثمّ الضرورة الوصفيّة بعد تقرّر ذات الموضوع، ثمّ الضرورة بشرط المحمول بعد ثبوت المحمول وتحقق فعليّته بعد تمام جميع علله، ثم الضرورة الوقتيّة.

قال الشّيخ: (والضرورة بالشرط الأوّل وإن كان بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها إلى شرط فقد يشتركان أيضاً في معنى اشتراك الأخصّ والأعمّ أو اشتراك أخصّين تحت أعمّ إذا اشترط في المشروط أن لا يكون للذات وجوداً دائماً، وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضيّة ضروريّة).

يريد الشّيخ هنا أن يبيّن أنّ الضرورة الذاتيّة ـ وإن اختلفت مع الضرورة الأزليّة المطلقة، في كونها مشروطة بدوام الذات، دون المطلقة المتعلّقة بالذوات الواجبيّة الدائمة في الواقع، فهما يقعان تحت الضرورة بمعناها العام، بنحوين يختلفان باختلاف اعتبارنا للضرورة الذاتيّة المشروطة بدوام

وجود الموضوع ـ تارة نعتبرها (لا بشرط) عن دوام أو لا دوام الذات في الواقع ونفس الأمر، فتكون أعمّ من الضرورة الأزليّة المنوطة بالذوات الدائمة في الواقع، والذوات الإمكانيّة في الواقع. وتارة نعتبر الضرورة الذاتيّة (بشرط لا) عن كون الذات دائميّة الوجود، فتختص بالذوات الإمكانية فقط، فتكون مباينة للضرورة الأزليّة، وهما معنيان خاصّان تحت المعنى العام للضرورة.

قال الشّيخ: (وأمَّا سائر ما فيه شرط الضرورة، والذي هو دائم من غير ضرورة، فهو أصناف المطلق الغير الضروري).

أراد الشّيخ بيان بقيّة أصناف الضرورة، فبدأ في بحث الضرورة المشروطة، وذكر أنّ الأقسام الأربع للضرورة المشروطة ـ بشرط الوصف، وبشرط المحمول، وبشرط الوقت المعيّن، وغير المعيّن ـ وكذا الدائمة غير الضروريّة، كلّها تسمّى بالمطلقات، بمعنى المطلقات عن الضرورة الذاتيّة. فمتعلق الإطلاق ـ هنا ـ الضرورة الذاتيّة، بخلاف ما يقال عن القضيّة المطلقة على ما تقدّم؛ إذ كان المراد بها المطلقة عن الجهة، والإطلاق الأوّل تسمّى قضاياه المطلقة الخاصة، والإطلاق الثاني ما يُسمَّى بالمطلقة العامة.

ومنشأ هذا الاشتراك ما ورد في التعليم الأوّل من لفظ قابلٍ للتفسير بوجهين، حيث ذكر أنّ القضايا (إما مطلقة، أو ضروريّة، أو ممكنةً)، فذهب قسم من تلامذة المعلم الأوّل، كـ «ثاوفرسطس»، و «وثامسطيوس»، إلى أنّ المُعلِّم أراد أن يقسّم القضيّة إلى مطلقة عامة، وموجهة، وقسّمَ الموجهة إلى ضروريّة، وممكنة، وعليه تكون المطلقة هي العامّة.

والقسم الآخر من تلامذته المتمثّل بـ «الإسكندر الأفروديسي»، ذهب إلى أنّ المُعلِّم كان بصدد تقسيم الحكم إلى ما بالقوّة، وما بالفعل، فما بالفعل

هي الضروريّة أو المطلقة، وما بالقوّة هي الممكنة.

قال الشّيخ: (وأمَّا مثال الذي هو دائم غير ضروريّ، فمثل أن يتّفق لشخص من الأشخاص إيجاب عليه، أو سلب عنه صحبة ما دام موجوداً، ولم تكن تجب تلك الصحبة، كما أنّه قد يصدق أنّ بعض الناس أبيض البشرة ما دام موجود الذات، وإن كان ليس بضروريّ).

أشار المُصنّف إلى أنّ الدوام أعمّ من الضرورة كما مثّل: بأنّ شخصاً قد يصحبه وصف ما دام موجوداً، إلّا أنّه ليس بضروريّ الثبوت؛ إذ لا يستحيل انفكاكه عنه، كمن كان أبيض البشرة، فهو له ما دام موجوداً.

إلاّ أنّ جمهور المناطقة ذكروا أنّ بيان جهة الاختلاف بين الدوام والضرورة لا ينفعنا بشيء، من جهة أنّ المستعمَل في العلوم هو الكليّة، والكليّ لا بدّ وأن يكون ضروريًّا؛ إذ الاتِّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا.

ولكن يرد على قولهم أنّ كلامهم من جهة المادّة لا إشكال فيه، إلّا أنّ التفريق الذي ذكره المُصنّف تفريقٌ من جهة المعنى والصورة، وهي مورد نظر المنطقيّ، كما لا يخفى، وهما من حيث المعنى مختلفان؛ إذ الضرورة معناها استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، والدوام دوام ثبوت المحمول للموضوع، وإن لم يكن مستحيل الانفكاك فالدوام أعمّ من الضرورة، على ما قدّمناه.

قال الشّيخ: (ومن ظنّ أنْ لا يوجد في الكليّات حمل غير ضروريّ، فقد أخطأ، فإنّه جائز أن يكون في الكليّات ما يلزم كلّ شخص منه ـ إن كانت له أشخاص كثيرة ـ إيجاباً أو سلباً وقتاً ما، مثل ما للكواكب من الشروق والغروب، وللنيّرين مثل الكسوف، أو وقتاً غير معيّن، مثل ما يكون

لكلّ أُناس مولود من التنفُّس، وما يجري مجراه. والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات، فقد يخصّ باسم المطلقة، وقد يخصّ باسم الوجوديّة، كما خصّصناها به، وإن كان لا تشاح في الأسماء).

لمّا ذهب جمهور المناطقة إلى أنّ الحكم في الاتفاقيّ لا يكون كليًّا، عكسوا القضية بعكس النقيض الموافق، فنتج عن ذلك: (كلّ كليّ هو ليس باتفاقي)، فالكليّ إذن يكون ضروريًّا.

الشيخ الرئيس نقض عليهم بمورد الوقتيتين فإنهما ليستا بضروريتين إلّا في وقت، كقولنا: (كلّ قمر منخسف عند حيلولة الأرض)، فهذه كليّة لكن ليست بضروريّة.

ثمّ إنّ المُصنّف عرج على أنّ القضيّة المطلقة لها إطلاقان، أوّلهما العامّة غير الموجهة، وثانيهما المطلقة عن الضرورة، ـ على ما أوضحناه فيما تقدّم ـ وهنا إطلاق ثالث لها حاصله: ما كانت مطلقة عن الضرورة والدوام، وتسمّى الوجوديّة، فتحصل أنّ المطلقة لها إطلاقات ثلاث:

1. المطلقة العامّة: وهي ما كانت مطلقة عن الجهة.
2. المطلقة الخاصة: وهي ما كانت مطلقة عن الضرورة الذاتيّة.
3. المطلقة الأخصّ: وهي ما كانت مطلقة عن الضرورة والدوام.

الفصل الثالث؛
في جهة الإمكان

قال الشّيخ: (الإمكان إمَّا أن يُعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم، وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الأوّل، وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع، والواجب محمول عليه هذا الإمكان. وإمَّا أن يُعنى به ما يلازم سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعاً على ما هو موضوع له، بحسب النقل الخاصّيّ؛ حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأوّل في نفيه وإثباته جميعاً، حتى يكون ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون، أي غير ممتنع أن يكون، وغير ممتنع أن لا يكون. فلمّا كان الإمكان بالمعنى الثاني يصدق في جانبيه جميعاً خصّه الخاصّ باسم الإمكان، وصار الواجب لا يدخل فيه، وصارت الأشياء بحسبه إمَّا ممكنة وإمَّا واجبة وإمَّا ممتنعة، وكان بحسب المفهوم الأوّل إمَّا ممكنة وإمَّا ممتنعة، فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم ـ أيّ الثاني الخاصّيّ ـ بمعنى غير ـ ما ليس بضروري ـ ، فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى، وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده، وإن كانت له ضرورة في وقت ما، كالكسوف).

جهة الإمكان من الجهات الأخيرة التي يبحث عنها المُصنّف، بعد أن مضى البحث حول الضرورة بأقسامها الست، والبحث عن الدوام من غير الضرورة، وبه يُختم الكلام عن جهات القضايا.

فالإمكان له إطلاقات عدّة، يذكر المُصنّف أربعةً منها، وهي: الإمكان العام، والإمكان الخاص، والإمكان بالمعنى الأخصّ، والإمكان بمعنى أخصّ الأخصّ.

أمّا الأوّل: وهو الإمكان العام أو العامِيّ[1]، فما كان يُستعمل بالعرف العامّ اللغويّ، بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المقابل، فإذا قيل زيدٌ ممكن أن يكون موجوداً، فبمعنى أنّه لا يمتنع وجوده وكذا إذا قيل: زيدٌ يمكن أن لا يكون موجوداً، فبمعنى ليس بواجب الوجود، ولازم هذا المعنى سلب الامتناع عن الجانب الموافق. ويصدق في الموجبة في ما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو: (الكاتب متحرك الأصابع بالإمكان)، أو مسلوب الضرورة، نحو: (الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان). ويصدق في السالبة، في ما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو: (ليس الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان)، أو مسلوب الضرورة، نحو: (ليس الإنسان بساكن الأصابع بالإمكان).

والإمكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الإمكان بالمعنى الثاني، على ما سنبين، ويكون شاملاً للواجب والممكن، ويمثلان نحوَي التقسيم للموجودات، بلحاظ هذا المعنى للإمكان.

---

(1) سمّي عاماً لأنّه أعمّ من الإمكان الخاصّ مورداً، وسمّي بالإمكان العامّي نسبة إلى العامة؛ إذ ما يقصدونه من الإمكان عادة إنّما هو سلب الامتناع، بمعنى ليس بمحال، ولكن هل هو واجب ضروري الوجود له أم لا، فليس مقصوداً لهم.

وأمَّا الثاني: فالمناطقة نقلوا المعنى الأوّل من الإمكان، واستخدموه بمعنى ما ليس بواجب ولا ممكن، فسلبوا الضرورتين معاً عن طرفي الإيجاب والسلب، وأسموه بالإمكان الخاصّ أو الخاصيّ[1]، ولا يكون شاملاً لما هو واجب أو ممتنع، سواء في القضيّة الموجبة أو السالبة، بل هو مختص بالممكنات؛ لذا كان تقسيم الممكنات بحسبه إلى الواجب والممكن والممتنع. ومسوّغ النقل فيه أنّ الإمكان الخاصّ إذا قصر النظر على أحد طرفيه كان إمكاناً عاماً.

ثم أشارَ المُصنّف إلى أنّ الإمكان الخاصّ يشمل سائر الضرورات المشروطة، ولكن بشرط لا عن الضرورة الذاتيّة، كالوصفيّة والوقتيّة والبشرط المحمول؛ إذ تقدّم أنّ الإمكان الخاصّ سلب الضرورتين، والمراد من الضرورتين الضرورتين الذاتيّتين.

قال الشّيخ: (وقد يقال ممكن، ويُفهم منه معنى ثالث، فكأنّه أخص من الوجهين المذكورين، وهو أن يكون الحكم غير ضروريّ البَتَّة، ولا في وقت كالكسوف، ولا في حال كالتغير للمتحرك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان).

قد يُستعمل الإمكان في معنى أخصّ من المعنى الثاني (الأخصّ)، وهو سلب الضرورات الثلاث: الوصفيّة والوقتيّة والضرورة بشرط المحمول، إضافة إلى سلب الضرورة الذاتيّة، كقولنا: (الإنسان كاتب بالإمكان)؛ إذ لم يكن بين الكتابة والإنسان ضرورة ذاتيّة، كما في (الإنسان ناطق)، وكذا لم

---

(1) سُمِّي إمكاناً خاصاً لكونه أخص مورداً من الإمكان العام، على ما تقدّم، وسُمِّي إمكاناً خاصياً إذ هو مراد الخاصة من أهل المعقول من الإمكان.

تكن ضرورة وصفيّة، كما في (الماشي متحرك الإقدام بالضرورة ما دام ماشياً)، وأيضاً لم تكن فيها ضرورة وقتيّة، كما في قولنا: (القمر منخسف وقت الحيلولة)، ولم تكن ضروريّة بشرط المحمول، كما في قولنا: (الكاتب كاتب ما دام كاتباً)، ويُسمَّى بالإمكان الأخصّ؛ لكونه أخصّ من سابقيه: الإمكان العام والإمكان الخاص، ولكونه أحق بالإمكان؛ لقرب الممكن فيه إلى حاقّ الوسط بين طرفيّ الإيجاب والسلب.

وفي العبارة السابقة نجد أنّ المُصنّف قال: (فكأنّه أخص من الوجهين المذكورين)، ولم يقل: إنّه أخصّ من الوجهين؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّ الأعمّية والأخصّيّة بين أقسام الإمكان لم تكن حقيقيّة؛ لعدم وجود جامع حقيقيّ، ومشترك معنويّ واحد بين الأقسام، وإنّما غاية ما بينهما اشتراك لفظي بلفظ الإمكان.

علماً أنّ شرط العموم والخصوص المفهومي[1] ما كان بينهما اشتراك

---

(1) لا يخفى أنّ لقولهم: (ألف) أعمّ مفهوماً من (ب)، إطلاقين:

أحدهما: أنّ (ألف) لم يؤخذ فيه مفهوم (ب)، سواء أخذ (ألف) في مفهوم (ب) أم لم يُؤخَذ، وإذا أُخِذ فسواء أنْ يكون مأخوذ في مفهوم آخر أيضاً أم لم يُؤخَذ. وهذا المعنى هو المراد من قولهم عند تقسيم الحمل إلى طبعي ووضعي: إنّ الحمل الطبعي هو ما يكون المحمول فيه أعمّ مفهوماً من الموضوع، والحمل الوضعي ما يكون المحمول فيه أخص مفهوماً من الموضوع. ويمثّلون للأوّل بمثل (الإنسان حيوان) و(الإنسان ناطق) و(الإنسان ضاحك)، ونحوها، ويمثّلون للثاني بمثل (الحيوان إنسان).

وفي هذا المعنى كلّ مفهوم يحمل على الآخر، فهو بالنسبة إليه إمّا أخص منه أو أعمّ منه؛ ولذا صح تقسيم الحمل إلى قسمين: طبعي ووضعي.

ثانيهما: أنّ (ألف) مأخوذ في مفهوم (ب)، ومأخوذ في مفهوم آخر غيره أيضا، فهو جنس له أو من قبيل الجنس، كالحيوان المأخوذ في الإنسان، وهو مأخوذ في الفرس وغيره أيضاً.

معنوي، وأنّ الأعمّ مأخوذ في حدّ الأخصّ وفي حدّ غيره، وليس المقام كذلك؛ فإنّ الإمكان الأعمّ، وإن كان يدل على جزء ما يدل عليه الأخصّ، إلّا أنّ الأعمّ لا يقال على الأخصّ ولا على الخاصّي، فلا يقال ـ مثلاً ـ الإمكان الأخصّ هو الإمكان الأعمّ بقَيد كذا وكذا، وكذلك الإمكان الخاصّي[1]. فقولهم الإمكان الأعمّ أعمّ من باب المجاز لا الحقيقة؛ لذا قال المُصنّف: (فكأنّه أخص)، ومُسَوّغ المجاز اشتمال الأخصّ على الأعمّ دون أن يقال عليه، كما قدَّمنا.

قال الشّيخ: (فتكون حينئذ الاعتبارات أربعة: واجب، وممتنع، وموجود

والأخص المقابل لهذا المعنى هو الذي يكون الأعمّ بهذا المعنى مأخوذاً فيه، وفي هذا المعنى كلّ مفهوم يحمل على الآخر فهو إمّا أعمّ منه، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، أو أخص منه، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، أو لا أعمّ ولا أخص، كالإنسان بالنسبة إلى الناطق والضاحك والماشي وبالعكس.

فعلى الأوّل، المفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر إمّا محمول أو غير محمول، وإذا كان محمولاً فهو إمّا أعمّ أو أخص منه.

وعلى الثاني، المفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر إمّا محمول أو غير محمول، وإذا كان محمولاً فهو إمّا أعمّ أو أخصّ منه أو لا أعمّ ولا أخصّ.

والمعنى الثاني هو المراد به هاهنا من العموم والخصوص المفهومي.

وكلّ من الجهات له معنى بسيط، فليس أحدهما مأخوذاً في مفهوم الآخر حتى يكون أعمّ مفهوماً، ويكون الآخر أخص مفهوماً، وبعبارة أخرى: ليس بين الجهات جامع مفهومي يكون نفسه جهة وجزء من جهة أخرى.

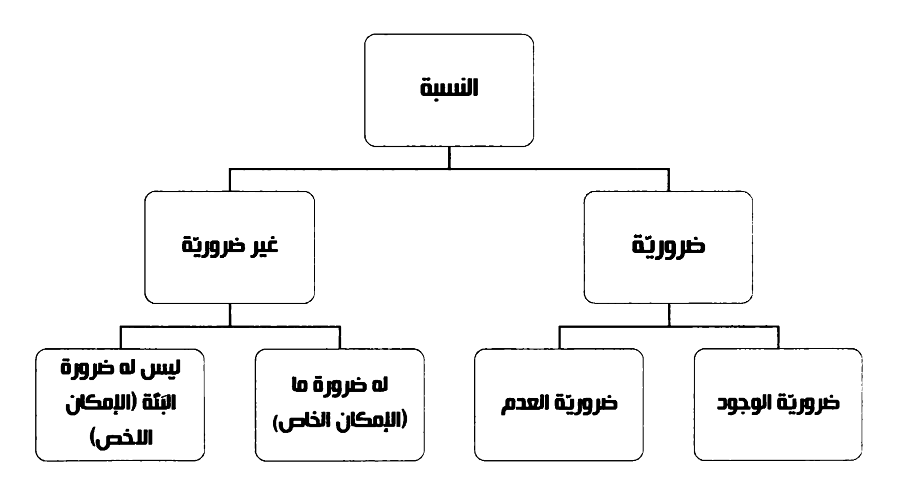
(1) وهذا في المواد جميعاً؛ وسرّ ذلك راجع لأمرين:

الأوّل: أنّها معاني بسيطة، فلا تكون مركبة من معنى مشترك بينها وبين معاني تخص كلّ واحدة منها، حتى يكون الأمر المشترك جامعاً مفهومياً بينهما.

الثاني: أنّ الإمكان والضرورة متقابلان تقابل الملكة والعدم، ولا يتصوّر جامع بينهما؛ إذ لا جامع بين الوجود والعدم.

له ضرورة ما، وشيء لا ضرورة له البَتَّة).

بعد أن بين المُصنّف إطلاقات الإمكان، وكونه على معان ثلاث (العام، والخاص، والأخصّ)، أعاد النظر في انقسام الاعتبارات النفس أمريّة لمواد للقضايا، حيث لمّا كانت نظرته نظرةً أوّليّة لمعنى الإمكان، بمعنى سلب الضرورتين، ذكر أنّ المواد ثلاثة (الوجوب والإمكان والامتناع)، لكنّه بعد بيان أنّ الإمكان على ثلاثة أنحاء، وأنّ له مادتين الخاصّ والأخصّ، وأمَّا العام منها فهو جهة، وليس بمادة، أوضح أنّ الاعتبارات النفس أمريّة تكون أربع، لا ثلاثة.



وقد يُعترض على تقسيم المُصنّف من جهة أنّ القسمة إمَّا أن يجعلها ثلاثيّة أو يجعلها خماسيّة؛ كي يكون توافقاً في نحو التقسيم، وأمَّا جعْلها رباعيّة فليس له نحو فني متناسق.

وبيان ذلك: أنّ المُصنّف لمّا قسم النسبة إلى الضروريّة وغير الضروريّة، قسم الضروريّة إلى ضروريّة الوجود، وضروريّة العدم، فأوجد قسمين تحت

الضروريّة، لكن لمّا قسّم غير الضروريّة إلى ما ليس له ضرورة، وإلى ما له ضرورة ما، لم يُقسِّم ما له ضرورة ما إلى ما له ضرورة ما وجوديّة، وضرورة ما عدميّة؛ كي يحصل توافق فنِّي في التقسيم، فإن قيل: إنّه جعل جامعاً مشتركاً بينهما، نقول: كان بإمكانه أن يجعل جامعاً بين الوجوب والامتناع؛ إذ كلاهما ضرورة، إلّا أنّه يمكن الدفاع في المقام عنه بأن يقال: إنّ مادتي الوجوب والامتناع لا توجد مادّة مشتركة بينهما؛ لذا فصلهما، وأمَّا ما كانت لها ضرورة ما، فيمكن إيجاد مادّة واحدة تتعاقب عليها كلا الضرورتين، مثل (القمر منخسف)، ففي وقت الانخساف ضروري الوجود، وفي غير وقت الانخساف ضروري العدم.

قال الشّيخ: (وقد يقال ممكن، ويُفهم منه معنى آخر، وهو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يُوصف به الشيء في حال من أحوال الوجود من إيجاب أو سلب، بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال، فإذا كان ذلك المعنى غير ضروريّ الوجود والعدم في أي وقت فرض في المستقبل فهو ممكن. ومن يشترط في هذا أن يكون معدوماً في الحال فيشترط ما لا ينبغي؛ وذلك لأنّه يحسب أنّه إذا جعله موجوداً أخرجه إلى ضرورة الوجود، ولا يعلم أنّه إذا لم يجعله موجوداً، بل فرضه معدوماً، فقد أخرجه إلى ضرورة العدم، فإن لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاك).

ألمح المُصنّف إلى ذكر معنى آخر للإمكان يكون رابعاً بحسب ما ذكره، وحاصله: أن يكون الالتفات لحمل وصف على موضوع ما أو سلبه عنه فيما يستقبله من الزمان، كقولك: (فلان يمكن أن يكون كاتباً في الاستقبال، ويمكن أن لا يكون كاتباً)، فالكتابة له غير ضروريّة الثبوت، كما أنّها غير

ضروريّة العدم لماهيّة الشيء من حيث هيَ هيَ في العقل، بل إذا اسندناها إلى الوجود في الاستقبال فقد يكون موصوفاً به، وقد يكون موصوفاً بعدمه، وليس بعزيزٍ على العقل تصوّر ذلك، فهذا معنى الإمكان الاستقباليّ في أي وقت فرض للموضوع. وهذا المعنى من الإمكان أحقّ بإطلاق الإمكان عليه من غيره؛ لكون ما ينسب من الإمكان لأمر متحقق أو معدوم قد لحقه شيء من معنى الضرورة بوجه من الوجوه.

واعتبر بعضهم لزوم اعتبار فرض الممكن بالإمكان الاستقباليّ معدوم غير موجود، لظنّه في كون اعتباره موجوداً سيكون محفوفاً بضرورة الوجود؛ إذ الشيء ما لم يجب لا يوجد، إلّا أنّ هذا الاشتراط ممّا لا ينبغي ذكره بعد ملاحظة مقصود القوم من الإمكان الاستقباليّ، بأن يكون الوصف المنسوب للشيء منظوراً لحاله في ما يُستقبل من الأزمان والأحوال، مع غضّ النظر عن كونه في الحال أو الماضي، على ما بيّنه المُصنّف في متن عبارته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ اشتراط العدم ـ هرباً من الوقوع في ضرورة الوجود للشيء الموجود ـ يقودنا للوقوع في ضرورة العدم؛ لكون الشيء المعدوم ضروريّ العدم حال عدمه، فما فرّ منه من لزوم الضرورة المخالفة للإمكان واستواء النسبة من دون ضرورة مطلقاً وقع فيه، وإن اختلفت جهة الضرورة.

الفصل الرابع؛
أصول وشروط في الجهات

قال الشّيخ: (**وهاهُنا أشياء يلزمك أن تراعيها: اعلم أنّ الوجود لا يمنع الإمكان، وكيف والوجود يدخل تحت الإمكان الأوّل، والوجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان التام، والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال، فضلاً عمّا لا يجب وجوده ولا عدمه، فإنّه ليس إذا كان الشيء متحرِّكاً في الحال يستحيل أن لا يتحرك في الاستقبال، فضلاً من أن يكون غير ضروري أن يتحرّك وأن لا يتحرّك في كلّ حال في الاستقبال.**

واعلم أنّ الدائم غير الضروري، فإنّ الكتابة قد تُسلَب عن شخصٍ ما دائماً في حال وجوده، فضلاً عن حال عدمه، وليس ذلك السلب بضروريّ).

وفيما ذكره إشارة إلى أنّ الوجود أيًّا ما كان لا ينافي معنى الإمكان مطلقاً، فإنّ الموجود قد يعتبر فيه ضرورة ما ذاتيّة أو غير ذاتيّة، وإمَّا أن يعتبر لا من حيث كذلك من إحدى الضرورتين، فإن كان معتبراً فيه الضرورة الذاتيّة فهو لا ينافي إطلاق الإمكان العام عليه، كواجب الوجود عز اسمه، فلا مانع من صدق الإمكان عليه بالمعنى العام، وإن كان معتبراً فيه الضرورة غير الذاتية فلا يخفى صدق الإمكان الخاصّ عليه، كما في الانسان الموجود، فوجوده

ضروري باعتبار تحقق علّته، مع بقاء صدق الإمكان الخاصّ عليه باعتبار ذاته، وكذا ما كان معتبراً بثالث الاعتبار فلا ينافي الإمكان الاستقباليّ، فإنّ الموجود في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال، فكيف يكون منافياً لما هو أقرب إليه من العدم لِما كان ليس بضروري العدم والوجود؟ فإنّه ليس إذا كان الشيء متحركاً في الحال يستحيل أن لا يتحرك في الاستقبال، فضلاً من أن يكون غير ضروريّ أن يتحرك وأن لا يتحرك في كلّ حال في الاستقبال.

ثم اعلم أنّ الشّخص له حالتا عدم ووجود، فإذا كانت الكتابة مسلوبة عنه في جميع زمان وجوده، فلا شكّ أنّها تكون مسلوبة عنه عند عدمه؛ لأنّ المعدوم لا يكون كاتباً، فيكون سلب الكتابة دائماً لذلك الشخص، مع أنّ ذلك السلب غير ضروريّ، فقد ثبت دائماً من غير ضرورة.

قال الشّيخ): واعلم أنّ السالبة الضروريّة غير سالبة الضرورة، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان، والسالبة الوجوديّة التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام. وهذه الأشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يقلّ لها التفطّن، فيكثر بسببها الغلط).

تعرّض المُصنّف لبيانِ ثالثِ الأحكام الكُلِّيّة المتعلقة بالجهة، حاصلُ بيانه: أنّ ثَمَّة فرقاً بين جملة من التعبيرات المستخدمة في الجهات، قد توقع اشتباهاً ومغالطة عند المستدلين؛ لذا يُستحسن ذكرها والتميز بينها.

وأوّل ما تعرض له حاصل الفرق بين تعبيرنا السالبة الضروريّة وسالبة الضرورة، والفرق فيها يقع من جهتين؛ جهة اللفظ وجهة المعنى، أمَّا من حيث جهة اللفظ ففي السالبة الضروريّة يتقدم اللفظ الدال على الضرورة أوّلاً ثمّ يتلوه اللفظ الدال على السلب، فيقال: (بالضرورة ليس شريك الباري

بموجود)، أمَّا في سالبة الضرورة فالأمر على العكس؛ إذ يتقدّم اللفظ الدال السلب ثمّ يتبعه ما دلّ على لفظ الضرورة، فيقال: (ليس بالضرورة كلّ إنسان كاتباً).

وأمَّا من جهة المعنى فواضح أنّ الأولى إنّما يقع فيها السلب على محمول القضية دون الثانية. ومنه يعلم أنّ معنى القضية الأولى يكون مشيراً إلى ضرورة سلب المحمول عن الموضوع وامتناع ثبوته له، على ما مثلنا. وأمَّا الثانية فمعناه مختلف من مورد لآخر؛ تبعاً لمورد ما سُلِبت عنه الضرورة، ولتفصيله نقول:

1. أمّا سلب ضرورة الإيجاب فتكون ملازمة للمكنة العامّة السالبة؛ إذ الممكنة العامّة السالبة هي سلب ضرورة الإيجاب، وعليه ما كان مسلوباً ضرورة الإيجاب يكون ملازماً للمكنة العامّة السالبة، كقولنا: (ليس بالضرورة الإنسان كاتباً).
2. وأمَّا سلب ضرورة السلب أو الامتناع فتكون ـ على عكس ما تقدّم ـ ملازمة للممكنة العامّة الموجبة؛ لكون مفادها سلب ضرورة السلب كقولنا: (ليس بالضرورة الإنسان ليس بموجود أو ممتنع الوجود).
3. سلب الضرورتين: ضرورة الإيجاب وضرورة السلب، وهو عين معنى الإمكان الخاصّ أو الممكنة الخاصة.

وأمَّا ثاني ما ذكره فيتعلق بحاصل الفرق بين السالبة الممكنة وسالبة الإمكان، والكلام هو الكلام من حيث الفرق اللفظي بينهما، على ما تقدَّم في السالبة الضروريّة وسالبة الضرورة. وأمَّا من حيث المعنى فالسالبة الضروريّة إنّما هي قضيّة سالبة كيفاً، وقع فيها سلب المحمول عن الموضوع

بنحو الإمكان، وحيث أنّ معنى الإمكان ـ المتصوَّر سلبه فيها ـ على معنيين فسيكون معناها مختلفاً بحسبه، فإن كان إمكاناً عاماً، كقولنا (بالإمكان العام ليس أ ب)، يكون معناها قضيّة ممكنة عامة سالبة، تشمل الممتنع والممكن بالإمكان الخاص، بحسب طبيعة المادّة بين الموضوع والمحمول[1]، وإن كان إمكاناً خاصاً، كقولنا: (بالإمكان الخاصّ ليس أ ب)، يكون معناها قضيّة ممكنة خاصة، سُلِبَ المحول فيها عن موضوعه بنحو غير ضروريّ السلب. ومنه يلزمها معنى موجبتها؛ إذ كون السلب غير ضروريّ يلزمه أنّ الإيجاب غير ضروريّ على وزانه، كقولنا: (بالإمكان الخاصّ ليس الإنسان بكاتب)، فيفهم منه (بالإمكان الخاصّ الإنسان كاتب).

وأمّا سالبة الإمكان فالجهة فيها مسلوبة، ومؤدّى معناها مختلف من قضيّة لأخرى تبعاً لاختلاف الإمكان المسلوب وكيف القضيّة فيها، ولتفصيله نقول:

إن كان السلب سلباً للإمكان العام في القضيّة الموجبة، كقولنا: (ليس بالإمكان العام أ ب) فيكون معناها سلباً لوجوب ثبوت المحمول للموضوع، وإمكانه، وهو عين معنى الامتناع.

وإن كان السلب سلباً للإمكان العام في القضيّة السالبة، كقولنا: (ليس بالإمكان العام أ ب) فيكون معناها سلباً لامتناع ثبوت المحمول للموضوع وإمكانه، وهو عين معنى الوجوب[2].

---

(1) تشمل الممتنع، كقولنا: (بالإمكان العام ليس شريك الباري بموجود)، وتشمل الممكن، كقولنا: (بالإمكان العام ليس الإنسان بكاتب).

(2) كقولنا: (ليس بالإمكان العام الإنسان ليس بحيوان).

وإن كان السلب سلباً للإمكان الخاص، سواء في القضيّة الموجبة أو السالبة، كقولنا: (ليس بالإمكان الخاصّ أ ب) فيكون معناها سلباً لتساوي نسبة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه، وهو عين معنى إحدى الضرورتين الوجوب أو الامتناع، كلّ بحسب مادته. فإن قلنا: (ليس بالإمكان الخاصّ الإنسان حجراً) فمعناه نفي استواء النسبة بين سلب المحمول وإيجابه في القضيّة، بل هو ممتنع الثبوت بحسب مادته. وإن قلنا: (ليس بالإمكان الخاصّ الإنسان ليس بحيوان)، فمعناه نفي استواء النسبة بين سلب المحمول وإيجابه في القضيّة كذلك، بل هو واجب بحسب المادّة بينهما.

وأمَّا ثالث ما ذكره فكان بخصوص ما يتعلّق بالفرق بين السالبة الوجودية وسالبة الوجود، والكلام كما تقدّم، من كون الأولى ذات كيف سالب وجهتها الوجود، وأمَّا الثانية فالجهة فيها مسلوبة، وكيفها أعمّ من أن يكون موجباً أو سالباً.

هذا حاصل الفرق من حيث اللفظ والتركيب، وأمَّا من حيث المعنى فالكلام فيها على عدَّة أنحاء متصورة في المقام:

أوّلها: السالبة الوجوديّة، بلا ضرورة وبلا دوام، مثل: (بلا ضرورة وبلا دوام ليس أ ب)، ومعناه أنّ المحمول مسلوب عن الموضوع بلا ضرورة وبلا دوام، وواضح أنّه يلزمها موجبتها وتنعكس عليها، إذ لمّا كان المحمول مسلوباً عن موضوعه بنحو ليس بضروري ولا دائم، فمعناه أنّ ثبوته لموضوعه كذلك ليس بضروري ولا دائم، كما يقال: (بلا ضرورة وبلا دوام أنّ الإنسان ليس بكاتب) ، فمعناه سلب صفة الكتابة عن الإنسان ليس بضروريّ ولا دائم،

فيكون ثبوت صفة الكتابة للإنسان أيضاً ليس بضروريّ ولا دائم[1]، وهذا معنى انعكاس موجبتها عليها.

ثانيها: سالبة الوجود وفيها احتمالات أربع:

1. سالبة الوجود بلا ضرورة ولا دوام، في حال القضيّة الموجبة، كقولنا: (ليس بلا ضرورة ولا دوام أ ب) ، ومعناها أنّ ثبوت المحمول للموضوع ليس بلا ضرورة وليس بلا دوام، بل هو ضروريّ ودائميّ؛ لأنّ سلب السلب إيجاب، كما يقال: (ليس بلا ضرورة وبلا دوام أنّ الإنسان حيوان) أي أنّ الإنسان ضرورة ودائماً حيوان.
2. سالبة الوجود بلا ضرورة ولا دوام في حال السلب، كما يقال: (ليس بلا ضرورة ولا دوام أ ليس ب)، فمعناه أنّ سلب المحمول عن الموضوع ليس بلا ضرورة وليس بلا دائم، بل هو ضروري ودائم؛ لمكان سلب السلب إيجاب، فيكون معناه ملازماً لدوام السلب أو ضرورته، كما يقال: (ليس بلا ضرورة وبلا دوام أنّ الإنسان ليس حجراً).
3. سالبة الوجود الدائمة بلا ضرورة في حال السلب، كما يقال: (لا بالضرورة دائماً ليس أ ب)، فمعناها أنّ سلب المحمول عن الموضوع ليس بضروريّ وإن كان دائماً، ويلزمها دوام السلب الخالي عن الضرورة، كما يقال لبعض من لم يعرف الكتابة من الإنسان في حياته: (لا بالضرورة، دائماً بعض الإنسان ليس بكاتب).

---

(1) يمكن تقنين هذا النوع من التلازم بنحو قاعدة كلية بأن يقال: (إذا أمكن سلب محمول عن موضوع لا بنحو الضرورة أو الدوام أمكن إثباته له كذلك).

4. سالبة الوجود الدائمة بلا ضرورة في حال الإيجاب، كما يقال: (لا بالضرورة، دائماً أ ب)، فمعناها أنّ المحمول ثابت لموضوعه بنحو الدوام الخالي من الضرورة، فهي مستلزِمة لدوام الطرفين الخالي عن الضرورة، ومثاله أن يقال لبعض من هو أبيض البشرة من الإنسان: (لا بالضرورة، دائماً بعض الإنسان أبيض).

الفصل الخامس؛
تحقيق الكليّة الموجبة في الجهات

قال الشّيخ: (اعلم أنّا إذا قلنا: كلّ (ج) (ب)، فلسنا نعني به أن كلِّيّة (ج)، أو الجيم الكليّ هو (ب)، بل نعني به أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بـ(ج) كان موصوفاً بـ(ج) في الفرض الذهنيّ، أو في الوجود، وكان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم، بل كيف اتفق).

بعد أن أنهى المُصنّف كلامه حول جهات القضايا ـ الضرورة، والدوام، والإمكان ـ بأقسامها المختلفة انتقل إلى تحقيق المحصورات الأربع: الكليّة والجزئيّة، الموجبة والسالبة منهما:

والذي أحوج المُصنّف وحاد به لطرح تحقيق مثل هذه المسألة أمران:

أوّلهما: أنّ القضايا المستعملة في العلوم هي خصوص القضايا الأربعة المحصورة دون الشخصيّة والمهملة.

ثانيها: أنّ الجهة تمثّل بوجه في مقام اللفظ كيفية النسبة الحكميّة بين الموضوع والمحمول فلا بدّ من التعرف على الموضوع والمحمول بلحاظ أنّهما من متعلقات النسبة والجهة.

وقبل بيان مراد المُصنّف من تحقيق الكلِّيّة، نقول: إنّ المراد من عقد الحمل هو: اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول، فعندما يقال: (الإنسان حيوان) فيراد به أنّ ما فرضته إنساناً سواءً كان في الذهن أو في الخارج فهو حيوان، بلا قيد أو شرط. والمراد من عقد الوضع اتصاف ذات الموضوع بوصفه العنواني.

ولتحقيق الكلِّيّة الموجبة نقول:

عندما يقال (كلّ ج ب) فلا يراد به كليّة (ج) ، ولا (ج) الكليّ، بل يراد بها كلّ واحدٍ واحد مما يقال عليه (ج) أو يوصف به بالفعل، سواء كان ذلك في الأذهان فقط، كالمعدومات والمعقولات الثانية المنطقيّة أو في الخارج والأعيان، وسواء كان ذلك الاتصاف على نحو الدوام أو على نحو غير الدوام، ضروريًّا كان أو غير ضروريّ، فشيء منها غيرُ مأخوذ كقيد في مرحلة عقد الوضع أو الاتصاف العنوانيّ بين عنوان الموضوع وأفراد ما يصدق عليه، والمُصنّف هنا بصدد تقرير القضيّة المطلقة من القضايا؛ لكونها جنس القضايا الموجهة كما لا يخفى.

وما ذهب إليه المُصنّف في بيان عقد الوضع خالفه فيه المعلم الثاني الفارابي، حيث ذهب إلى أنّ المراد من عقد الوضع كلّما صدق عليه (أ) بالإمكان صح حمل (ج) عليه، كقولنا: (كلّ إنسان حيوان) فكلّ ما أمكن أنْ يكون إنساناً فهو حيوان.

إلا أنّ ما ذهب إليه الفارابي مخالف للإطلاق عند أهل العرف من الفن؛ إذ إطلاق الوصف إنّما يتبادر منه ما كان ثابتاً لأفراده بالفعل، فلا يقال: الأسود ـ مثلاً ـ على من هو أبيض، بحجّة إمكان اتصافه بذلك، بل ينصرف لمن كان

متصفاً بالسواد فعلاً كالزنجيّ، وأيضاً قوله مخالف لما هو عليه التحقيق، من جهة أنّ النطفة ـ مثلاً ـ يصحّ أن يُسلَب عنها ما يصحّ إثباته للإنسان، بل يصحّ سلب الإنسانيّة عنها بالضرورة، فيقال: (لا شيء من النطفة بإنسان بالضرورة)، وما حاله هكذا كيف يصحّ إدخاله في أحكام الإنسان بحجّة إمكان كونه إنساناً مستقبلاً.

قال الشّيخ: (وذلك الشيء موصوف بأنه (ب) من غير زيادة أنّه موصوف به في وقت كذا وحال كذا أو دائماً؛ فإنّ جميع هذا أخصّ من كونه موصوفاً به مطلقاً، فهذا هو المفهوم من قولنا: كلّ ج ب، من غير زيادة جهة من الجهات. وبهذا المفهوم يُسمَّى مطلقاً عاماً مع حصره، فإن زدنا شيئاً آخر فقد وجَّهنَاه).

أشار المُصنّف إلى عقد الحمل بعد تمام إشارته إلى عقد الوضع، والكلام فيه ما تقدّم في عقد الوضع؛ إذ لمّا يقال بصدق المحمول على موضوعه في القضية المطلقة إنّما يُؤخَذ بنحو لا قيد فيه من حيث الضرورة أو الدوام أو اللاضرورة واللادوام أو في وقت أو حال معين، وإن زِيدَ فيه شيء من ذلك تحقّق كون القضيّة مأخوذةً بنحو جهة من الجهات الجاعلة لها أخصّ من مطلقتها.

قال الشّيخ: (وتلك الزيادة مثل أنّ نقول بالضرورة كلّ (ج ب) حتى يكون كأن قد قلنا كلّ واحد واحد ممّا يوصف بـ(ج) دائماً أو غير دائم، فإنّه ما دام موجود الذات فهو (ب) بالضرورة، وإن لم يكن مثلاً ج فإنّا لم نشترط أنّه بالضرورة ب ما دام موصوفاً بأنّه ج، بل أعمّ من ذلك).

وهنا شروع في بيان الموجّهات، فتوجيه القضيّة إمّا هو كائن بالضرورة

أو بالدوام أو بالوجود المجرَّد عن الضرورة أو بالدوام أو بالإمكان، فهذه كلّها أمثلة للموجهات المختلفة. وأوّل ما ابتدأ بالضروريّة منها، كقولنا: (بالضرورة كلّ ب ج)، فمعناها بالنسبة لعقد الوضع ما تقدّم: كلّ واحدٍ واحد ممّا يقال عليه (ب) بالفعل، فهو (ج) بالضرورة.

وليُلتفَت ـ ها هنا ـ أن لا تنافي بين ما قلناه سابقاً في عقد الوضع من أنّ العنوان ثابت لمعنوناته أعمّ من أن يكون دائميًّا أو لا، أو ضرورياً أو لا، وبين كون أحد احتمالات الجهة الضرورة، كما في المثال؛ إذ عدم الضرورة أو عدم الدوام متعلِّق بعقد الوضع، والضرورة متعلِّقة بعقد الحمل، فلا تنافي إذا قيل: كلّما يتصف بـ(ب) سواءً كان دائماً أو لا، أو ضرورة أو لا، فهو موصوف بـ(ج) ضرورةً؛ إذ عدم الدوام الأوّل أو عدم الضرورة الأولى إنّما هي متعلقة بعقد الوضع بكيفيّة اتصاف المعنونات بعنوانها، والضرورة الثانية متعلِّقة بعقد الحمل بكيفيّة ثبوت المحمول للموضوع المتحقق له الوصف الموضوعي بالفعل.

ثُمَّ أشار بقوله: (إنّه ما دام موجود الذات) إلى أنّ الضرورة إذا أُطلِقت إنّما يُراد بها الضرورة الذاتيّة على ما قدّمناه.

ثمّ إنّ الحكم الضروري إنَّما يكون بحسب ذات الموضوع، لا بحسب وصفه، فإنّا إذا قلنا: الكاتب بالضرورة إنسان، عنينا أنّه ما دام موجود الذات إنسان، حال كونه كاتباً، وحال كونه غير كاتب.

قال الشّيخ: (ومثله أن نقول: كلّ (ج ب دائماً) حتى يكون كأنّا قلنا: كلّ واحدٍ واحدٍ من (ج) ـ على البيان الذي ذكرناه ـ يوجد له ب دائماً ما دام موجود الذات من غير ضرورة، وأمَّا أنّه هل يصدق هذا الحمل الموجب

الكُلِّيّ في كلّ حال أو يكون دائم الكذب، أي أنّه هل يمكن أنْ يكون ما ليس بضروريّ موجوداً دائماً في كلّ واحد أو مسلوباً دائماً عن كلّ واحد أو لا يمكن هذا، بل يجب أن يوجد ما ليس بضروريّ في البعض لا محالة، ويسلب من البعض لا محالة، فأمر ليس على المنطقيّ أن يقضي فيه بشيء، وليس من شرط القضيّة في أن ينظر فيها المنطقيّ أن تكون صادقة أيضاً فقد ينظر فيما لا يكون إلّا كاذبا).

في هذا المقطع يريد بيان الجهة الثانية، وهي جهة الدوام بشرط لا عن الضرورة، فإذا قيل: (كلّ ج ب دائماً) فمعناه أنّ كلّما يقال عليه (ج) بالفعل فهو موصوف بـ(ب) دائماً.

ثم إنّ المُصنّف طرح استفهاماً حاصله: هل أنّ القضيّة الدائميّة سلباً كانت أو إيجاباً يصحّ وقوعها كُلِّيّة من دون ضرورة أم لا؟

وأَوكَل الجواب إلى غير المنطقي؛ إذ ليس من شأن المنطقيّ أن يقرّر مقدار وقوع القضايا، لكونها مرتبطة بعالم الوجود، وليس هو بشأن المنطقيّ، بل شأنه في التصديقات بيان أقسام القضايا كمقدّمة ممهِّدة للصناعات الخمس لا غير، وبيان مقدار الوقوع إنّما هو على عهدة الفيلسوف.

والحقّ في المقام أن يقال: إنّ وقوع الدوام من دون ضرورة لا يمكن تحقّقه في القضيّة الموجبة الكُلِّيّة أو السالبة الكليّة؛ إذ الاتفاقي لا يكون دائميًّا أو أكثريًّا. نعم لا ينافيه أن تتصف بعض أفراد الكليّ بما هو دائم وليس بضروريّ، كزيدٌ أسود العينين أو أبيض اللون.

ثم عرّج على طبيعة نظر المنطقيّ في القضايا، ونقول: إنّ المنطقيّ إذا أطلق في استعماله للقضايا إنّما يُراد به الجانب الصوريّ منها، الباحث عن

الجهة الصوَريَّة من القضيّة من حيث أجزائها الذاتيّة والعرضيّة، كموضوعها، ومحمولها، وكيفيّة نسبة المحمول إلى الموضوع، بغَضّ النظر عن المادّة المتعلِّقة بها الصورة، فلا يلزمه البحث عن صحة أو صدق هذه القضيّة أو كذبها حال فحوى كلامه، فعندما يقال: (كلّ إنسان حجر بالضرورة)، فهذه قضيّة كاذبة يبحث عنها المنطقيّ من حيث صورتها، بغَضّ النظر عن مقدار تصديق مادتها، نعم في غير بحثه الصوَريّ يكون ملتفتاً إليها.

قال الشّيخ: (ومثل أن نقول: كلّ واحد ممّا يقال له (ج) على البيان المذكور، فإنّه يقال له (ب)، لا ما دام موجود الذات، بل وقتاً بعينه كالكسوف، أو بغير عينه كالتنفّس للإنسان، أو حال كونه مقولاً له (ج)، وهو ممّا لا يدوم، مثل قولنا: كلّ متحركٍ متغيرٌ. وهذه أصناف الوجوديّات).

وفيه بيان الجهة الثالثة من الموجّهات، المتمثّلة بالقضيّة الوجوديّة، بلا ضرورة ذاتيّة ولا دوام ذاتيّ، فتشمل الوقتيّة في وقت ما بعينه أو لا بعينه، وما دام الوصف، وما كانت بشرط المحمول.

وحاصل البيان فيهما أن يقال: إذا قيل (كلّ ج ب بالضرورة ما دام ج)، و(كلّ ج ب دائماً مادام ج)، فالمراد بالأولى الضرورة الوصفيّة، والثانية الدائمة الوصفيّة. وبعض المناطقة أطلق على الضرورة الوصفيّة (المشروطة العامة)، وعلى الدائمة الوصفيّة (العرفيّة العامة).

والفاضل الشارح زاد تفصيلاً في المقام؛ إذ ذهب إلى أنّ المشروطة العامّة والعرفيّة العامّة أعمّ من أن تكون الضرورة أو الدوام فيهما ذاتيّة أو وصفيّة، فعندما يقال: (كلّ ب ج بالضرورة مادام ب) أعمّ من أن يكون ما دام متَّصفاً بـ(ب) أو ما دامت ذات (ب) موجودة، وكذا في العرفيّة العامّة،

فإذا قيل: (كلّ ب ج بالدوام ما دام ب) أعمّ من أن يكون ما دام ذات (ب) أو ما دام متصفاً بـ(ب)؛ لذا احتيج إلى جعل ما هو أخصّ منهما، شاملاً لِما هو باعتبار الذات، دون الوصف في كليهما، ويتمّ ذلك من خلال تقييد العامّتين باللادوام الذاتيّ، فيقال: (كلّ ب ج بالضرورة ما دام ب لا دائماً)، فـ(لا دائماً) لإخراج الضرورة الذاتيّة، و(كلّ ب ج بالدوام ما دام ب لا دائماً)، لإخراج الدوام الذاتيّ. وتسمّى الأوّلى بالمشروطة الخاصّة، والثانية بالعرفيّة الخاصّة، فيكون عندنا ـ على ما ذهب إليه الرازي ـ ثلاث اصطلاحات: الضرورة الذاتيّة، والعرفيّة العامّة، والعرفيّة الخاصّة.

إلاّ أنّ ظاهر كلمات الشيخ لا يفرّق بين المشروطة العامّة والخاصّة، وكذلك لا يفرّق بين العرفيّة العامّة والخاصّة، فالعرفيّة العامّة عنده ما كانت باعتبار الوصف بشرط لا عن الذات، فتفسير كلامه بهذا النحو ممّا لا يحتمله كلام المُصنّف.

ثمّ إنّ ما ذكره الفاضل الشارح يلزمه تداخل الأقسام؛ إذ العرفيّة العامّة ـ مثلاً ـ قسيمة الضروريّة الذاتيّة، فلو كانت أعمّ منها يلزم تداخل الأقسام، وكذا الكلام في العرفيّة العامّة والدائميّة الذاتيّة، فما ذهب إليه الفاضل ليس بمحلّه.

وليُلتفَت إلى أنّ المُصنّف لم يذكر الضروريّة بشرط المحمول في ضمن ذكره للضروريات من الموجّهات؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّ الضروريّة بشرط المحمول، وإن كانت من الموجهات لكنّها في غاية البداهة؛ لمكان كونها من باب إثبات الشيء لنفسه، لأنّ الجهة هي جهة المحمول للموضوع، فلو قيل: (الإنسان كاتب ما دام كاتباً) فكأنّه قيل: (الكاتب كاتب)، فالضروريّة بشرط

المحمول، وإن كانت بالنظر إلى بعض الجهات تُعد من الموجهات، إلّا أنّه ليس له قيمة علميّة معتدّ بها؛ لذلك لم يذكره المُصنّف كأحد الموجهات[1].

قال الشّيخ: (ومثل أن يقول: كلّ واحد ممّا يقال له (ج) على البيان المذكور، فإنّه يمكن أن يوصف بالإمكان العام أو الخاصّ أو الأخصّ، وعلى طريقة قوم فإنّ لقولنا: (كلّ ج ب) بالوجود وغيره وجهاً آخراً، وهو أنّ معناه كلّ (ج) ممّا في الحال أو في الماضي فقد وُصِف بأنّه (ب) وقت وجوده، وحينئذ يكون قولنا: (كلّ ج ب) بالضرورة هو ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة، وإذا قلنا: (كلّ ج ب) ـ مثلاً ـ بالإمكان الأخصّ فمعناه كلّ (ج) في أيّ وقت من المستقبل يفرض، فيصحّ أن يكون (ب) وأن لا يكون. ونحن لا نبالي أن نراعي هذا الاعتبار أيضاً، وإن كان الأوّل هو المناسب).

الكلام فعلاً في بيان الجهة الأخيرة من الجهات المتمثلة بجهة الإمكان، فإذا قيل: (كلّ ج ب بالإمكان) سواء كان المراد من الإمكانِ الإمكان العام أو

---

(1) ما ذكره شيخنا الاستاذ مخالف لما ذكره المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات؛ إذ ذهب الثاني إلى أنّ وجه عدم ذكر المصنف للضرورية بشرط المحمول لكونها داخلة في الضرورة الوقتية، حيث قال: (ولم يذكر المشروط بالمحمول هاهنا؛ لأنّ الموصوف بـ(ب) وقتاً بعينه أو بغير عينه يمكن أنْ يكون كذلك بالضرورة، ويمكن أنْ يكون كذلك لا بالضرورة، والثاني هو المشروط بالمحمول. فإذاً، هو داخل فيما ذكره، وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم>. والحق ما ذهب إليه شيخنا الشارح؛ لأنّ بينهما فرقاً، إذ الضرورة بشرط المحمول مشروطة بنفس المحمول، على خلاف الضرورة الوقتية المشروطة بغير المحمول، وهو الوقت، فافهم ذلك. وأيضاً لو كفى وجه دخوله تحت الوقتية لعدم ذكره لكفى أنْ يكون ذلك وجهاً لعدم ذكر بعض الأقسام الثلاث؛ لدخول بعضها تحت بعض. انظر: الرازي، قطب الدين، المحاكمات في كتاب شرح الإشارات، (حاشية على شرح الطوسي على الإشارات): ج1، ص146، ط1، مطبعة القدس، إيران.

الخاص أو الأخصّ، فإن المعنى كلّ واحدٍ واحد ممّا يوصف بـ(ج) دائماً أو لا دائماً فإنّه يوصف بـ(ب) بالإمكان.

وبهذا يختم المُصنّف الكلام حول تحقيق الموجبة الكُلِّيّة في الموجهات، إلّا أنّه في آخر المطاف يذكر مذهباً شاذّاً في تحقيق الموجبة الكُلِّيّة، حيث ذهبوا في تفسير اطلاق القضيّة الموجبة إلى أنّ كلّما يوصف به أفراد الموضوع في الحال أو الماضي ـ بعنوان الموضوع ـ فهو موصوف بالمحمول فعلاً، فإذا قيل: (كلّ ج ب بالإطلاق)، فمعناه كلّما يوصف بـ(ج) في الماضي أو الحاضر، ـ دون المستقبل؛ إذ أفراده غير متحقّقةـ، فإنّه يوصف بـ(ب) فعلاً، فَجُلُّ نظرهم إنّما كان للأفراد فقط، دون الطبيعة، وأمَّا الإمكان ففسّروا القضيّة الموجبة فيه بـكلّ ما يمكن أن يوصف بأنّه (ج) في المستقبل فهو موصوف بـ(ب).

ففرّقوا بين المطلقة والممكنة من جهة تحقّق الأفراد في الماضي أو الحال أو الاستقبال، فخصّوا المطلقة بالأوّل والثاني، وخصّوا الممكنة بالثالث؛ وسرّ ذلك أنّ المطلقة لمّا كانت محقّقة بالفعل فتختصُّ بالأفراد المتحقّقة، إذ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبَت له، فلا تَنالُ أفرادٌ مستقبليةٌ التحققَ، وأمَّا الإمكان فحيث أن لا فعليّة للتحقق فيه فيكون متناولاً لِما لَم يتحقق بعد.

إلاّ أنّ مثل هذا المذهب بعيدٌ عن واضح الصواب؛ إذ يلزمه أن لا توجد عندنا قضيّة كليّة، مطلقةً كانت أو ممكنة، من جهة أنّ فرض أفراد موضوع المطلقة في زمنَيّ الماضي والحال يصيّرها قضيّة جزئيّة، شاملة لبعض الأفراد دون جميعها. وكذا الكلام في الممكنة، فحصر أفرادها على ما يكون في مستقبل الزمان يصيّرها جزئيّة لا كُلِّيّة، والحال على خلاف ما نفهمه من

القضايا الكُلِّيّة المطلقة أو الممكنة. وأيضاً يلزمه جعل الجهة متعلقة بعقد الوضع، لا بعقد الحمل، وهو في غاية الفساد؛ إذ الجهة من متعلّقات نسبة المحمول إلى الموضوع، فتكون تابعة لعقد الحمل لا لعقد الوضع، وتقدّم بيانه تفصيلاً.

ثم أشار المُصنّف إلى أنّ ما ذكروه إن كان اصطلاحاً جديداً فلا مشاحّة في الاصطلاح، ولا نبالي بالقول به، لكن نقول: إن كان مرادهم أنّ هذا هو اصطلاح المناطقة، فلا نوافق عليه البَتَّة.

الفصل السادس؛
تحقيق الكليّة السالبة في الجهات

قال الشّيخ: (أنت تعلم ـ على اعتبار ما سلف لك ـ أنّ الواجب في الكُلِّيّة السالبة المطلقة الإطلاق العامّ الذي يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق، أن يكون السلب يتناول كلّ واحد واحدٍ من الموصوفات بالموضوع ـ الوصف المذكور ـ تناولاً غير مبيّن الوقت والحال، حتى يكون كأنّك تقول: كلّ واحد واحدٍ ممّا هو (ج) يُنفَى عنه (ب)، من غير بيان وقت النفي وحاله، لكنّ اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها عن استعمال النفي الكُلِّيّ على هذه الصورة، واستعملت للحصر السالب الكُلِّيّ لفظاً يدلّ على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق، فيقولون بالعربيّة (لا شيء من ج ب)، ويكون مقتضى ذلك عندهم أنّه لا شيء ممّا هو (ج) يوصف البَتَّة بأنّه (ب) ما دام موصوفاً بأنّه (ج)، وهو سلب عن كلّ واحدٍ واحد من الموصوفات بـ(ج) ما دامت موضوعة له إلّا أن لا يوضع له. وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس: (هيچ ج ب نيست)، وهذا الاستعمال يشتمل الضروري، وضرباً واحداً من ضروب الإطلاق الذي شرطه في الموضوع. هذا وقد غلّط كثيراً من الناس أيضاً في جانب الكُلِّيّ الموجب).

أراد فيما أشار إليه ـ بعد أن أتمّ الكلام حول تحقيق القضيّة الموجبة الكُلِّيّة ـ التعرّضَ لتحقيق السالبة الكُلّيّة، والأمر فيها ما تقدّم في الموجبة الكُلِّيّة، فإذا قيل: (لا شيء من ج ب)، فالمراد أنّ كلّ واحدٍ واحد ممّن يصدق عليه (ج) منفي عنه (ب).

لكنّ المُصنّف ألفَت النظر لمشكلة عرفيّة تواجه المعنى المنطقيّ المصطلح في بعض اللغات، كاللغة العربيّة والفارسيّة[1]، فعندما يقال في اللغة العربيّة: (لا شيء من الإنسان بحجر) أو في اللغة الفارسيّة (هيج ج ب نيست)، يكون معناه بحسب العرف (لا شيء ممّن يتصف بـ(ج) ما دام يتصف بـ(ج) يتصف بـ(ب) دائماً)، أي (ج) ما دامت متصفة بـ(ج) منفي عنها (ب) دائماً، حيث أُخذ في المعنى العرفيّ زيادتان؛ الأولى جَعْل القضيّة وصفيّة، بمعنى كلّما يتّصف بـ(ج) ما دام متّصِفاً به، والثانية الدوام، أي كلّما كان متّصِفاً بـ(ج) فـ(ب) منفيّة عنه دائماً، ففي المثال الأوّل (لا شيء من الإنسان بحجر)، يعني ما دام الإنسان إنساناً منفي عنه الحجر دائماً، فعبّر العرف عن القضيّة السالبة الكُلِّيّة بما يقتضيه التعبير عن القضيّة الدائمة الوصفيّة بحسب الاصطلاح.

وهذه المشكلة العرفيّة المتزاحمة مع الاصطلاح المنطقيّ في السالبة الكُلِّيّة لم تكن في الموجبة الكُلّيّة؛ لذا عدل المُصنّف في تعبيره عن السالبة الكُلِّيّة إلى نحو الموجبة المعدولة، لكونها مصادقة للموجبة عندهم، فقال: (كلّ ج منفيّ عنه ب)، ولإرادته التحرز عن مشكلة مخالفة العرف للاصطلاح

---

(1) قيّدنا وقوع الاشتباه العرفي في خصوص اللغتين العربية والفارسية، وعبّرنا عنهما ببعض اللغات؛ إذ لا نحرز وقوع ذلك لجميع اللغات، بل كلّ بحسب عرفه واستعماله، فيترك أمر تحقيق ذلك لمن كانت له بصيرة في اللغات، تُعينه على تحديد المعنى.

في مورد السالبة الكُلِّيّة.

وبعض الناس أجروا ما في السالبة الكُلِّيّة على الموجبة الكُلِّيّة المطلقة، وصرّحوا أنّه لا يصحّ أن يقال: (كلّ إنسان نائم)، بمعنى كلّ واحدٍ واحد من أفراد الإنسان نائم في حال الاتصاف بعنوان الموضوع، إلّا أنّ ما ذكروه ليس بصحيح؛ فإنّه يصحّ أن يقال ذلك، كما ذكرنا في الموجبة.

قال الشّيخ: (لكنّ السلب الكُلِّيّ المطلق بالإطلاق العام أولى الألفاظ به، هو ما يساوي قولنا: (كلّ ج يكون ليس ب) أو (يسلب عنه ب)، من غير بيان وقتٍ وحالٍ، ولكنّ السالب الوجوديّ، وهو المطلق الخاصّ، ما يساوي قولنا: (كلّ ج يُنفى عنه ب نفياً غير ضروريّ ودائم).

تقدّم بيانه في كيفية تغيير الصياغة في السلب الكُلِّيّ المطلق، بتقديم الموضوع على أداة السلب؛ للتخلص من الارتكاز العرفيّ على ما عليه بعض اللغات، ولم يكن قصد المُصنّف إرجاع السالبة إلى الموجبة المعدولة، وقد صرّح بذلك في الشفاء.

قال الشّيخ: (وأمّا في الضرورة، فلا بُعد بين الجهتين. والفرق بينهما أنّ كلّ (ج) فبالضرورة ليس (ب)، يجعل الضرورة لحال السلب عن كلّ واحدٍ واحد، وقولنا: (بالضرورة لا شيء من ج ب)، يجعل الضرورة لكون السلب عاماً، ولحصره، ولا يتعرض لواحدٍ واحدٍ إلّا بالقوة، فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم، بل حيث صحّ أحدهما صحّ الآخر، وعلى هذا القياس، فاقض في الإمكان).

أراد المُصنّف بيان: أنّ الوهم الحاصل في السالبة المطلقة بدوام سلب المحمول عن الموضوع لا يتوارد حصوله في الضروريّة من الجهتين، أي:

من جهة الضرورة، إن كانت كيفيّة لسلب المحمول عن كلّ واحدٍ واحدٍ بالفعل، كما في قولنا: (كلّ ج بالضرورة ليس ب)، أو كيفيّة لعموم السلب بالفعل، كما في قولنا: (بالضرورة لاشئ من ج ب)، فسواء قدّمنا الموضوع على السلب أو السلب على الموضوع، فلا فرق بينهما من جهة حصول التوهُّم في أذهان العرف العامّ؛ إذ اللازم واحد، وهو ضرورة سلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع، فلا يبقى إلّا فرق اعتباريّ عند التقديم أو التأخير، وكذا الكلام بعينه يجري في القضيّة الممكنة.

الفصل السابع؛
وفيه إشارة إلى تحقيق الجزئيتين في الجهات

قال الشّيخ: (وأنت تعرف حال الجزئيَّتين من الكُلِّيّتين وتقسيمها عليهما).

بعد إتمام الكلام حول الموجبة الكُلِّيّة والسالبة الكُلِّيّة في الجهات، انتقل المُصنّف إلى بيان تحقيق الجزئيَّتين، وذكر أنّ الكلام فيهما عين الكلام الجاري في الكُلِّيّتين، مع ملاحظة الفرق الكَمِّي ـ كما لا يخفى ـ والأمر ظاهر فيهما ممّا تقدّم.

قال الشّيخ: (فقولنا: بعض ج ب. يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفاً بـ ـ ب ـ في وقت لا غير، وكذلك تعلم أنّ كلّ بعض إذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كلّ بعض، وإذا صدق الإيجاب المطلق في كلّ بعض صدق في كلّ واحدٍ. ومن هذا يعلم أنّه ليس من شرط الإيجاب عموم كلّ عدد في كلّ وقت).

أراد المُصنّف إزاحة وَهْم قد يعتري الموجبة الكُلِّيّة ـ كما تقدّم في إيهام السالبة الكُلِّيّة ـ من لزوم ثبوت المحمول للموضوع على نحو الدوام الكُلِّيّ.

وحاصل ما ذكره لإزاحة الوهم: أنّه عندما يقال: (بعض ج ب بالإطلاق)،

فإن هذا القول بالاتفاق يصدق حتى لو كان في بعض الأوقات، ولا يحصل وهم الإشارة إلى دوام ثبوت المحمول للموضوع. وبما أنّ الأبعاض مشتركة؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فيمكن أن نقول: (كلّ أبعاض ج ب في بعض الأوقات)، فإذا كان كلّ الأبعاض صادقة، فيمكن القول: إن (كلّ ج يتصف بـ(ب) في بعض الأوقات)، أي كلّ واحدٍ واحدٍ ممّن يوصف بـ(ج) يتصف بـ(ب) في بعض الأوقات؛ إذ العبرة في القضيّة صدق الحكم على جميع أفراد موضوعه، لا شموله لجميع الأوقات.

قال الشّيخ: (وكذلك في جانب السلب. واعلم أنّه ليس إذا صدق (بعض ج، ب بالضرورة)، يجب أن يمنع ذلك صدق قولنا: بعض ج ب بالإطلاق. الغير الضروريّ أو بالإمكان، ولا بالعكس؛ فإنّك تقول: بعض الأجسام بالضرورة متحرّك، أي ما دام ذات ذلك البعض موجوداً أو بعضها متحرّك بوجود غير ضروريّ، وبعضها بإمكان غير ضروريّ).

بعد أن أثبت بالدليل أنّ وهم العرف العام مدفوع في الإيجاب الكُلِّيّ، صرّح أنّ الأمر كذلك في السلب الكُلِّيّ؛ إذ نفس الدليل الجاري هناك جارٍ هنا بعينه بلا فرق، فيمكن أن يقال إنّ بعض أفراد الموضوع يمكن أن يسلب عنها بعض أفراد المحمول في بعض الأوقات. والأمر كذلك في كلّ بعضٍ بعض. فلا مانع من جريان الحكم لكلّ بعض من الأبعاض؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، لكن ليُلتفَت في المقام أنّ ثبوت الحكم إلى كلّ الأبعاض لا يُشترط فيه أن يكون ثابتاً على وزان جهة واحدة، فقد يكون ثابتاً للبعض الأوّل على نحو الضرورة، وقد يكون ثابتاً للبعض الثاني على نحوِ جهةٍ غير الضرورة، فربَّما يتّصف (بعض ج ب) بالضرورة، وربما يتصف

(بعض ج ب) ـ أي البعض الآخر ـ بالإمكان. فالحكم على أحد الأبعاض بالضرورة لا يلزمه ثبوت الحكم للأبعاض الأخر على نحو الضرورة أيضاً، بل قد يسري على غير نحو الضرورة من الجهات. وإنّما يكون ذلك إذا كان الموضوع وصفاً لمصاديق ذات أنواع مختلقة، مثل أن يقال: (بعض الأجسام تتّصف بالحركة)، فإنّ هذا الاتصاف قد يكون لبعض الأجسام على نحو الضرورة الذاتيّة، كما في الأجسام الفلكيّة ـ على ما سيأتي في الطبيعيّات بإذنه تعالى ـ وقد يكون لبعض الأجسام يثبت لها على نحو الضرورة الوصفيّة، مثل أصابع الكاتب، فإنّ الحركة لها ثابتة على نحو الضرورة الوصفيّة، وقد يكون لبعض أفراد تثب لها الحركة على نحو الإمكان، كما في الأجسام العنصريّة.

والسرّ في تبعيض الحكم لإفراد مفهوم واحدٍ هو أنّ الحكم إنّما كان للجنس الشامل لتلك الأنواع المختلفة، أمّا إذا كان الحكم على نفس الطبيعة النوعية لكلّ قسم، فلا تصور لاختلاف الأبعاض فيها، وكذا قد يتصور الاختلاف في الأبعاض فيما إذا كان الحكم على مادّة الشيء دون صورته، كما يقال: (بعض الإنسان ليس بأسود بالضرورة)، كغير الزنوج؛ فإنّ هذا الحكم وإن كان محكوماً به على النوع إلّا أنّه راجع إلى المادّة واستعدادها.

قال الشّيخ: (تنبيهٌ على مواضع خلاف ووفاق من اعتباري الجهة والحمل: اعلم أنّ إطلاق الجهة يفارق إطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم؛ فإنّه قد يصدق أحدهما دون الآخر، هذا إذا كان في وقت قد يتّفق أن لا يكون فيه إنسان أسود، صدق فيه ـ كلّ إنسان أبيض ـ بحكم الجهة دون حكم الحمل، وكذلك إمكان الجهة أيضاً، فإنّه إذا فُرِض في وقت من الأوقات ـ مثلاً ـ أن لا لون إلّا البياض أو غيره من التي لا نهاية لها، صدق

حينئذٍ بالإطلاق أنّ كلّ لون هو بياض أو شيء آخر بإطلاق الجهة، وقبله كان ممكناً. ولا يصدق هذا الإمكان إذا قُرِن بالمحمول، فإنّه ليس بالإمكان الخاص كلّ لون بياضاً، بل هاهنا ألوان بالضرورة لا يكون بياضاً، وكذلك إذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات إلّا الإنسان، صدق بحسب إطلاق الجهة أنّ كلّ حيوان إنسان، وقبله بالإمكان. ولم يصحّ بالإمكان إذا جُعِل للمحمول. وعلى هذا القياس فاقض في الضرورة[1]).

اعلم أنّ المتن المذكور ساقط من النسخة الحجرية متناً، ولم يرد له فيها ذكراً، وأمَّا في النسخة المصريّة فقد ورد ذكر المتن فيها، لكنّه من دون شرح المُحقّق الطوسي عليها.

وعلى أيّ حال إن كان المُصنّف كاتباً لها ـ مع استبعاد ذلك ـ فيمكن أن يكون تكميلاً لما مضى من قوله: (ونحن لا نبالي أن نراعي هذا الاعتبار أيضاً، وإن كان الأوّل هو المناسب)؛ لإمكان أن يكون عدم مراعاة اعتبار الجهة المقصودة له هو عدم اعتبارها بحسب المذهب المخالف المتقدم الذكر، فرام المُصنّف في متنه هذا التفريق بين المذهب المخالف ـ باعتبار الجهة ـ والمذهب التحقيقيّ ـ باعتبار الحمل ـ وبيان الفرق بين الاصطلاحين. فأشار إلى أنّ الاعتبارين قد يتفقان وقد يختلفان، فأمَّا اتفاقهما ففي القضايا الجزئيّة كقولنا: (بعض الإنسان كاتب)، فبحسب الجهة والمذهب المخالف تصح مثل هذه القضايا بنحو الإمكان بلحاظ ما يوجد منها من أفراد الإنسان مستقبلاً، ولا خلاف بصحة ذلك بحسب المادّة والحمل على ما عليه المذهب التحقيقيّ.

---

(1) ورد في بعض النسخ (.... وعلى هذا القياس فاقض في الإمكان) والحق ما أثبتناه إذ لا يستقيم المعنى إلّا به.

وأمَّا اختلافهما فمثَّلَ المُصنّف له بثلاثة أمثلة:

أوّلها: في ما لو فرضنا انحصار وجود الإنسان بالأبيض فعلاً دون غيره، فحينها يصحّ قولنا: (كلّ إنسان أبيض بالإطلاق) بحسب الجهة، والمذهب المخالف بالنسبة للأفراد الحالية. وأمَّا من حيث المادّة والحمل فلا يصحّ إلّا الإمكان فيها، على ما عليه مذهب التحقيق، فصار الاختلاف بينهما من جهة أنّ أوّلها مأخوذة مطلقة، والثانية مأخوذة على نحو الإمكان.

وثانيها: فيما لو فرضنا عدم وجود لون من الألوان فعلاً إلّا الأبيض، فيصحّ قولنا: (كلّ لون أبيض بالإطلاق) بحسب الجهة، والمذهب المخالف بالنسبة للأفراد الحاليّة، وبالإمكان بالنسبة للأفراد المستقبليّة. وأمَّا باعتبار المادّة والحمل ـ على ما عليه المذهب التحقيقيّ ـ فلا يصحّ فيها إلّا الامتناع، وضرورة سلب البياض عن كلّ لون غير الأبيض أو الضرورة لِلَّون الأبيض، فصار الاختلاف بينهما من جهة أنّ الأوّلى يصحّ فيها الإطلاق والإمكان فقط، والثانية لا يصحّ فيها إلّا الامتناع أو الضرورة.

وثالثها: ففي ما لو فرضنا انحصار أفراد الحيوان بالإنسان فقط دون غيره، فعندها يصحّ قولنا: (كلّ حيوان إنسان بالإطلاق) بحسب الجهة، والمذهب المخالف بالنسبة للأفراد الحالية، وبالإمكان بالنسبة للأفراد المستقبليّة. وأمَّا بحسب الحمل والمذهب التحقيقيّ فلا يصحّ الإمكان؛ لنقضه بالأفراد الذهنيّة أو ما سيوجد من أفراد الحيوان غير الإنسان مستقبلاً.

الفصل الثامن؛
في تلازم ذوات الجهة

قال الشّيخ: (اعلم أنّ قولنا: بالضرورة. يكون في قوّة قولنا: لا يمكن أن لا يكون بالإمكان العام. الذي هو في قوّة قولنا: ممتنع أن لا يكون، وقولنا: بالضرورة، لا يكون في قوّة قولنا: ليس يمكن أن يكون بالإمكان العام. الذي هو في قوّة قولنا: ممتنع أن يكون. وهذه ومقابلاتها في كلّ طبقة متلازمة، يقوم بعضها مقام البعض، وأمَّا الممكن الخاص والأخص فإنّهما لا ملازمات متساوية لهما من بابي الضرورة، بل لهما لوازم من ذوات الجهة أعمّ منهما، ولا ينعكس عليهما؛ إذ ليس كلّ لازم مساوياً، فإنّ قولنا: بالضرورة. يكون يلزمه أنّه ممكن أن يكون بالإمكان العام، ولا ينعكس عليه؛ فإنّه ليس إذا كان ممكناً أن يكون، وجب أن يكون بالضرورة يكون، بل ربما كان ممكناً أيضاً أن لا يكون، وقولنا: بالضرورة لا يكون. يلزمه أنّه ممكن أن لا يكون بالإمكان العام أيضاً، من غير انعكاس أيضاً لمثل ذلك. ثمّ اعلم أنّ قولنا: إنّه ممكن أنْ يكون الخاص أو الأخص. إنّما يلزمه ممكن أن لا يكون من بابه ويساويه، وأمَّا من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه، بل ما هو أعمّ منه.

مثل: ممكن أن يكون العام، وممكن أن لا يكون العام، وليس بواجب أن يكون، وليس بواجب أن لا يكون، وليس بممتنع أن يكون، وليس بممتنع أن لا يكون. وبالجملة ليس بضروري أن يكون، وأن لا يكون).

البحث في تلازم الجهات يُعدّ من الأبحاث المتمِّمة للبحث عن نفس الجهات، وبمنزلة الأبحاث العرضيّة الخارجة عنها، وإنّما ذكرها الشيخ لتتميم الفائدة، بعد البحث عن أصل الجهات.

وما يلازم الجهات بصورة عامّة على نحوين: إمَّا لازم لها منعكس عليها، وإمَّا لازم لها غير منعكس عليها. وانحصر مثال الأوّل في الضرورة من الجهات، فإذا قلت: (بالضرورة أن يكون)، فلك أن تقول على نحو لازمها: (لا يمكن أن لا يكون) أو (ممتنع أن لا يكون). والمراد بالإمكان هنا الإمكان العام، وإذا قلت: (بالضرورة أن لا يكون)، فيلزمها (لا يمكن أن لا يكون) أو (ممتنع أن يكون).

وأمَّا مثال الثاني فوارد بالإمكان الخاص أو الأخص، فإذا قيل: (يمكن أن يكون)، فيلزمه (يمكن أن يكون بالإمكان الأعمّ)، ولا ينعكس عليه؛ لانتفاء أن يكون كلّما أمكن بالإمكان الأعمّ أمكن بالإمكان الأخص، لانتقاضه بفرد الواجب أو الممتنع.

نعم، جهة الإمكان الخاص أو الأخص قد يلزمها ما هو منعكس عليها، لكنّه منحصرٌ بفرد نوعها من أحد الإمكانين، كما لو قلت: (يمكن أن يكون)، أي: بالإمكان الخاص أو الأخص، فإنّه يلزمه (يمكن أن لا يكون) على نحو الإمكان الخاص أو الأخص؛ إذ إمكان إثبات شيء بنحو أحد الإمكانين يلزمه إمكان سلبه، كما لا يخفى.

وهم وتنبيه

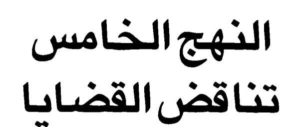
قال الشّيخ: (وهم وتنبيه: والسؤال الذي يُهوِّل به قوم، وهو: أنّ الواجب إن كان ممكناً أن يكون، والممكن أن يكون يمكن أن لا يكون، فالواجب ـ إذاً ـ ممكن أن لا يكون، وإن كان الواجب لم يكن ممكناً أن يكون، وما ليس بممكن أن يكون فهو ممتنع أن يكون، فالواجب ممتنع أن يكون. ليس بذلك المشكل الهائل كلّه؛ فإنّ الواجب ممكن بالمعنى العام، ولا يلزم ذلك الممكن أن ينعكس إلى ممكن أن لا يكون، وليس بممكن بالمعنى الخاص، ولا يلزم قولنا: ليس بممكن، بذلك المعنى أن يكون ممتنعاً؛ لأنّ ما ليس بممكن بذلك المعنى هو: ما هو ضروريّ إيجاباً أو سلباً. وهؤلاء مع تنبّههم لهذا الشكّ، وتَوقّعهم أن يأتيهم حلّه، يعودون فيَغْلَطُون، فكلّ ما صح لهم في شيء أنّه ليس بممكن أو فرضوه كذلك، حسبوا أنّه يلزمه أنّه بالضرورة ليس، وبنوا على ذلك، وتمادوا في الغلط؛ لأنّهم لم يتذكروا أنّه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص أنّه بالضرورة ليسٌ، بل ربما كان بالضرورة أيسٌ. وكذلك قد يغْلَطُون كثيراً ويظنّون أنّه إذا فرض أنّه ليس بالضروري أن يكون يلزم أنّه ممكن حقيقيّ، ينعكس إلى ممكن أن لا يكون، وليس كذلك. وقد علمتَ ذلك ممّا هديناك سبيله).

حاصل ما أشار إليه المُصنّف: أنّ ثَمَّة اشتباه وقع لبعض الظاهريين من المناطقة، مرجعه لعدم تمييزهم بين اصطلاحين من معاني الإمكان، ـ ممّا قدّمناه ـ وهما الإمكان العام والخاص، حيث ذكروا قضيّتين من الإمكان متعلِّقتين بفرد الواجب، وأوردوا عليها شبهة ملخصها: إمَّا أن نقول: (إنّ الواجب يمكن أن يكون) أو نقول: (إنّ الواجب لا يمكن أن يكون)، ومن

الأوّل يلزمه أنّه (يمكن أن لا يكون)؛ إذ إمكان ثبوت شيء يلزمه إمكان عدم ثبوته، ومن الثاني يلزم الامتناع.

إلّا أنّ المتمعّن في ما قدّمه المُصنّف من معنى الإمكان العام والخاص لا تخفى عليه مغالطة شبهتهم، حيث إنّهم حملوا الإمكان الأوّل على معنى الإمكان الخاص، فلزم ما ذكروه من لازم، والحال أنّ الإمكان الخاص لا يصحّ بحق الواجب لضرورة وجوده، فكان ينبغي عليهم حمل معنى الإمكان بحقّه على معنى الإمكان العام، ولا يلزم منه ـ حينئذٍ ـ ما ذكروه لعموم الإمكان العام حال الإيجاب للواجب والممكن الخاص، وحيث إنّ الكلام بموضوعية الواجب فلا يُفسّر الإمكان العام إلّا بفرد الواجب منه.

وأمّا ما يخصّ إمكان المثال الثاني فقد حملوه على الإمكان العام، ونفي الإمكان العام لوجود أمر يلزمه امتناع ذلك الأمر، والحقّ على خلاف ما فسّروه، بل ينبغي حمله على معنى الإمكان الخاصّ؛ لوجوب وجوده، فيكون المعنى أنّ الإمكان الخاصّ منفيّ عن وجوده لوجوب وجوده.



النهج الخامس
تناقض القضايا

الفصل الأوّل؛ كلام كُلِّيّ في التناقض

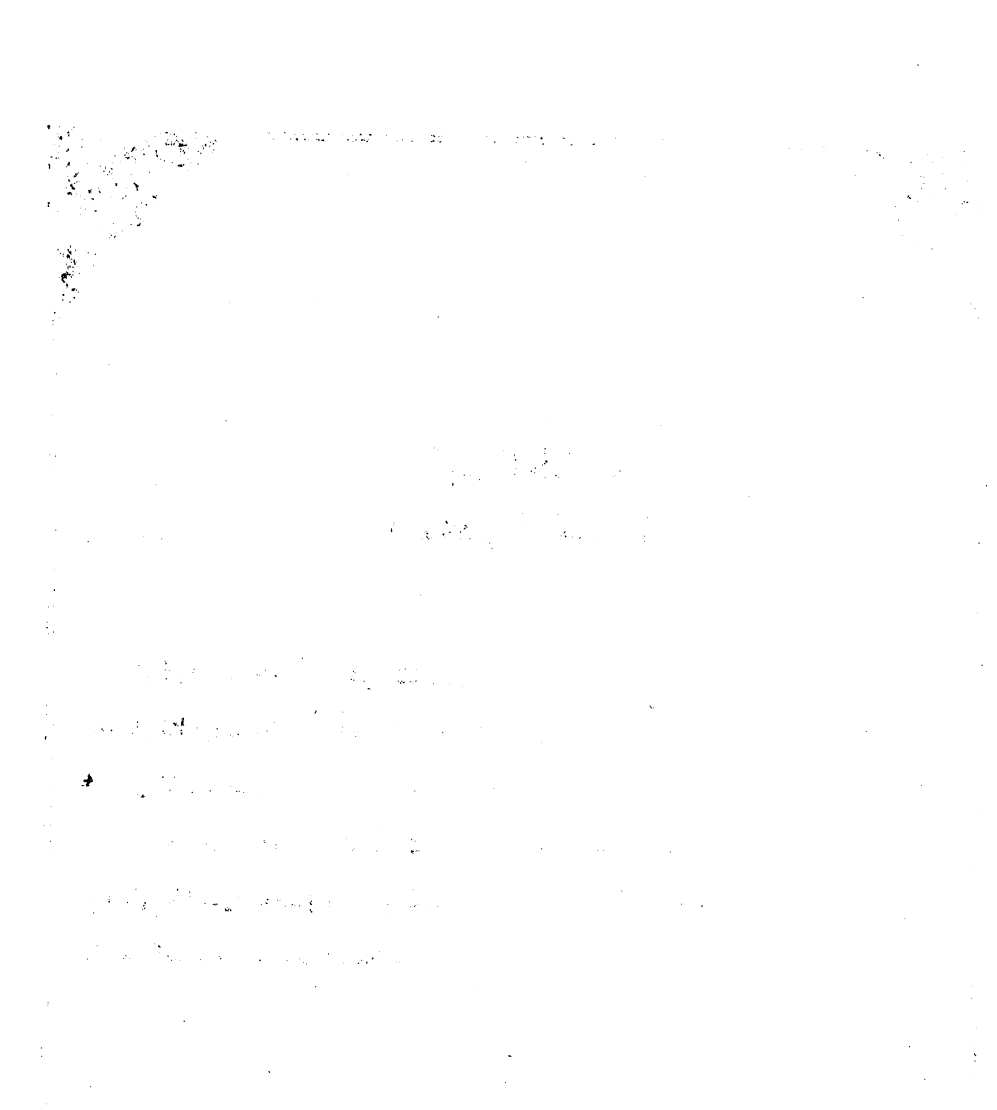
الفصل الثاني؛ تناقض المُطلَقات

الفصل الثالث؛ تناقض سائر ذوات الجهة

الفصل الرابع؛ في عكس المُطلَقات

الفصل الخامس؛ عكس الضروريّات

الفصل السادس؛ عكس الممكنات



الفصل الأوّل؛
كلام كُلِّيّ في التناقض

قال الشّيخ: (اعلم أنّ التناقض هو اختلاف قضيّتين بالإيجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها أن يكون أحدهما بعينها أو بغير عينها صادقاً والأخرى كاذباً؛ حتّى لا يخرج الصدق والكذب منهما، وإن لم يتعيّن في بعض الممكنات عند جمهور القوم).

البحث في هذا الفصل وما يتلوه من الفصول اللاحقة المتعلِّقة بالنهج الخامس، إنَّما هو بحث عن أحكام القضايا وبيان النسب بينها، ولا يخفى مقدار أهميّة مثل هذا البحث؛ إذ القضيّة المجهولة لنا من جهة علمنا التصديقيّ بها، قد نتمكّن من معرفة صدقها أو كذبها بإقامة الدليل على مفادها، وكيفيّة ثبوت محمولها لموضوعها مباشرة من دون توسّط قضيّة أخرى في البين، كإقامة الدليل على حدوث العالم، أو قِدمه من ملاحظة أسبابه وعلله، وجعلها بصورة القياس البرهانيّ مثلاً، وقد لا نتمكّن من إقامة ذلك مباشرة على نفس القضيّة، فنلجأ إلى حيلة علميّة بإقامة البرهان على قضيّة أُخرى لها نسبة مع قضيتنا المجهولة، تضادها في الصدق أو توافقها، فنتمكن من معرفة حكم قضيتنا المجهولة بعد معرفة نسبتها مع تلك القضية المستدل عليها.

ومثل هذا النحو العلميّ يقتضي علينا أوّلاً معرفة تلك النسب بين القضايا، وقد تعرّض المُصنّف أوّلاً إلى علاقة التناقض بين القضايا.

وقد عرّف المُصنّف التناقض بقول كُلّيّ: (كونه اختلاف قضيّتين بالإيجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها أن يكون أحدهما بعينها أو بغير عينها صادقاً والأُخرى كاذباً)

فالاختلاف هنا بمنزلة الجنس البعيد؛ لكون الاختلاف قد يكون بين قضيّتين، وقد يكون بين أشياء أُخرى، كالإنسان والفرس والحجر، وبقيد القضيّتين أخرج ما عداه.

ثمّ إنّ هذا الاختلاف بين القضيّتين على أنحاء، فقد يكون اختلاف من جهة كونها محصورة أو مخصوصة أو مهملة أو تغاير بسبب الموضوعات أو المحمولات وغيرها، وقد يكون من جهة السلب والإيجاب، والتناقض هو خصوص الاختلاف من جهة السلب والإيجاب لا غير، فقيّده المُصنّف بذلك.

وليعلم أنّ الاختلاف في السلب والإيجاب بين القضيّتين قد يوجب التنافي بينهما صدقاً وكذباً، وقد لا يوجب ذلك. ومثال الأوّل كما لو قيل: (الإنسان حيوان)، و)الإنسان ليس بحيوان)، ومثال الثاني: (هذا ساكن)، و(هذا ليس بمتحرّك)، فكلاهما قد يصدقان، وقد يكذبان.

والاختلاف في السلب والإيجاب الموجب للتنافي بين القضيّتين قد يكون إيجابه للتنافي لأمر عرضيّ، لا لأصل الاختلاف بالسلب والإيجاب، كما لو أشرت لشيء بعنوانه الموضوعيّ، ثم سلبت عنه نوعه أو جنسه، مثل ما إذا ثبت أنّ هذا إنسان، ثم قيل: هذا ليس بحيوان، وقد يكون إيجاب

الاختلاف للتنافي لذات الاختلاف بالسلب والإيجاب، كقولنا: هذا إنسان وهذا ليس بإنسان.

والمراد بالتناقض خصوص هذا الفرد الأخير من الاختلاف؛ لذا قيّده المُصنّف بكونه (على جهة يقتضي لذاتها)، أي لذات الاختلاف، لا لأمر عارض على ما مرّ مثاله.

ولا يخفى أنّ القضية لا تخلو من مواد ثلاث: الوجوب والامتناع والإمكان، وتعيّن الصدق والكذب في أولى المادتين ممّا لا ريب فيه، كقولك في مادّة الوجوب: (الإنسان حيوان)، و(الإنسان ليس بحيوان)؛ إذ الأولى متعيّن بها الصدق، والثانية متعيّن بها الكذب، وكقولك في مادّة الامتناع: (الإنسان حجر)، و(الإنسان ليس بحجر)، فالأولى متعيّن بها الكذب والثانية متعيّن بها الصدق.

وأمّا في مادّة الإمكان، فإنّ قولك: (زيدٌ كتب أو يكتب)، فإنّ زمان وجود الكتابة أو عدمها بالنسبة إلى الماضي والحاضر متعيّن فيهما.

وأمّا بالنسبة إلى الممكن المستقبل، كقولك: (زيدٌ يكتب غداً، أو زيدٌ ليس يكتب غداً)، فلا يتعيّن الصادق والكاذب بالنسبة لنا؛ لجهلنا به، لكن يبقى الكلام أَهُوَ كذلك في نفس الأمر أَم محكوم بالتعيّن؟

ذهب جمهور القوم إلى أنّه كذلك في نفس الأمر والواقع، كما هوغير متعيّن لنا، لكنّ الحقّ والتحقيق يأباه، فكلّ فعل إن نظرنا إلى علله الخارجة لا محالة يكون وقوعه أو عدم وقوعه متعيّن، وبالتالي يكون الخبر الدال على أحدهما صادقاً أو كاذباً، كلّ بحسبه.

فخلاصة القول: إنّ الصدق والكذب للقضايا متعيّن على كلّ حال، وفي

أيّة مادّة كان الخبر في نفس الأمر والواقع، لكنّ الأمر قد يكون متعيّناً لنا بعينه، كما في مادّة الوجوب والامتناع والإمكان في الحال والماضي، وقد يكون غير متعيّن لنا، كما في الإمكان الاستقبالي، وإن كان متعيّناً في نفس الأمر والواقع. ونظراً لهذه الجهة من البحث لم يعتبر المُصنّف التّعيّن أو عدمه من شروط التناقض، فقال: (أن يكون أحدهما بعينها أو بغير عينها)، بل اكتفى باقتسامهما الصدق والكذب بملاك ما مرّ.

قال الشّيخ: (وإنَّما يكون التقابل في السلب والإيجاب إذا كان السلب منها بسلب الموجب كما أُوجِب، فإنّه إذا أُوجِب شيء وكان لا يصدق، فإنّ معنى أنّه لا يصدق هو أنّ الأمر ليس كما أُوجِب، وبالعكس إذا سُلِب شيء فلم يصدق، فمعناه أنّ مخالفة الإيجاب كاذبة، ولكنّه قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض؛ لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل. ومراعاة التقابل أن تراعي في كلّ واحدة منهما هي التي في الأخرى؛ حتى يكون أجزاء القضيّة في كلّ واحد منها هي التي في الأخرى؛ حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والإضافة والكلّ والجزء والقوّة والفعل والمكان والزمان).

إنّ ملاك التناقض بين القضيّتين هو اختلافهما في السلب والإيجاب على الوجه المتقدّم، ولا يخفى أن السلب والإيجاب واقعان تحت المتقابلين من المفاهيم، ولكي يتحقق التقابل بين الإيجاب والسلب للقضيّتين لا بدّ من ضمان أن يكون الطرف السالب فيهما يسلب الموجَب كما أُوجِب، وكذلك في طرف الموجب أن يكون موجِباً للشيء كما سُلِب. وبعبارة أخرى أن يُسْلَب الشيء كما أُوجِب أو يُوجَب الشيء كما سُلِب، وإنَّما يتحقّق ذلك إذا

توفّرت شروط ثمانية على ما هو مشهور المناطقة، وحاصلها:

1. وحدة الموضوع ، ووحدة المحمول، كقولك: (الإنسان حيوان)، نقيضها (الإنسان ليس بحيوان). ولو اختلف الموضوع أو المحمول بين القضيّتين لجاز اجتماعهما على الصدق أو الكذب، كقولك: (زيدٌ كاتب) و(عمروٌ ليس بكاتب)، أو (زيدٌ كاتب) و(زيدٌ ليس بنجّار).

2. وحدة الإضافة ووحدة الشرط، كقولك في الإضافة: (الأربعة نصف)، و(الأربعة ليس بنصف)، فتصدق أحدهما وتكذب الأخرى إن اُضيفت الأربعة إلى جهة واحدة، وهي الثمانية في المثال، وإلاّ لو اختلفت الإضافة لجاز صدقهما أو كذبهما معاً، وكقولك في الشرط: (الجسم مفرّق للبصر) و(الجسم ليس مفرّقاً للبصر)، فإن اشترطنا شرطاً واحداً لكلا القضيّتين تناقضتا، فتصدق إحداهما، وتكذب الأخرى، ككونه مشروطاً بالبياض، وإلاّ لو اختلف الشرط لجاز صدقهما معاً أو كذبهما.

3. وحدة الجزء والكلّ، كقولك: (زيدٌ أسود) و(زيدٌ ليس بأسود)، فإن قصد كلّه أو جزؤه المُعيّن، كَشعره، في كلا القضيّتين، كانت إحداهما صادقة والأخرة كاذبة، وإلاّ لو قصد من أحدهما الكلّ، ومن الأخرى الجزء أو قصد من أحدهما جزءً معيّناً بعينه، ومن الآخر غيره جاز عليهما الصدق أو الكذب معاً.

4. وحدة القوة والفعل، كقولك: (الماء يغلي) و(الماء لا يغلي)، فإن قصدت من كلا القضيتين القوة فيهما أو الفعل، كانتا متناقضتين

مقتسمتين للصدق والكذب، وإن قصدت من أحدهما القوّة، والأخرى الفعل جاز اجتماعهما على الصدق والكذب معاً، فيخرجان عن حدّ المتناقضتين.

5. وحدة الزمان ووحدة المكان، كقولك: (الجوّ حارّ) و(الجوّ ليس بحارّ)، فإن قصدتهما في زمان واحد ومكان واحد اقتسما الصدق والكذب، وإن قصدت منهما في زمانين أو مكانين جاز صدقهما أو كذبهما معاً، فلا يتناقضان.

تنبيه: هناك شرط تاسع أضافه المرحوم صدر المتألّهين لشروط التناقض ـ تبعاً لأستاذه السيد الداماد في الأفق المبين[1] ـ حيث قال: (فلا بدّ في التناقض من وحدة أخرى فوق الثمانية المشهورات، هي وحدة الحمل؛ لئلا يصدق الطرفان. فالجزئيّ جزئيّ، لا كُلِّيّ بأحد الحملين، وهو الذاتيّ الأوّليّ، وكُلِّيّ لا جزئيّ بالآخر، وهو الشايع الصناعي. وكذا الحال في نظائره كاللاشيء، واللاممكن العام، واللامفهوم وعدم العدم والحرف)[2].

إلاّ أنّ ما ذهب إليه فيه نظر، من جهة أنّ وحدة الحمل راجعة إلى اشتراط وحدة الموضوع؛ إذ المراد بوحدة الموضوع وحدته من جميع حيثيّاته واعتباراته المقصودة منه، لا مجرّد معناه وطبيعته، والاختلاف في الحمل راجع للاختلاف في حيثيّات الموضوع واعتباره؛ لأنّنا لو قلنا: (الإنسان حيوان ناطق) بالحمل الأوّليّ، فمرادنا من الإنسان ـ كموضوع في هذه

---

(1) أُنظر: الداماد، محمد باقر، مصنفات المير داماد (الصراط المستقيم)، ص351.

(2) الملا صدرا، محمد الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين ص214، لمعة حكمية 5ـ ـ في وحدة الحمل.

القضيّة ـ ليس مطلق ذات الإنسان، بل مفهوم الإنسان، وأمَّا لو قلنا: (الإنسان أبيض) بالحمل الشايع، فمرادنا من الإنسان ـ كموضوع في هذه القضيّة ـ مصداق الإنسان، لا نفس مفهومه، وبين المرادين بون شاسع، ولم تتحقّق وحدة الموضوع. وأيضاً لو قلنا: (الإنسان حادث)، عنينا به الإنسان من حيث هو موجود، وإن قلنا: (ليس الإنسان حادثاً)، قصدنا من حيث هُوَ هُوَ، وهُوَ ما عليه مرادهم من وحدة الموضوع من جميع حيثيّاته واعتباراته ذهناً أو خارجاً، مفهوماً أو مصداقاً.

وإن لم يكن المقصود من وحدة الموضوع ما ذكرنا، بل المراد وحدة مطلق الذات والمعنى، بغضّ النظر عن حيثيّاته واعتباراته، لم يكن لاشتراط وحدة الحمل أثر لتحقّق التناقض، فلو قلنا: (الإنسان نوع) و(الإنسان ليس بنوع)، فمع تمام اشتراكهما بوحدة الذات والمعنى، وكونهما ذات حمل شائع صناعيّ، مع تحقّق سائر الشرائط الأخرى إلّا أنّه لا تناقض بينهما لاجتماعهما على الصدق، حيث إنّ الإنسان في الذهن نوع، وفي الخارج ليس بنوع. فاشتراط وحدة الموضوع تغني عن اشتراط وحدة الحمل، كشرط مستقل.

تنبيه: ذهب الفاضل الشارح في شرحه على الإشارات والتنبيهات إلى أنّ المعتبر من الشروط الثمانية للتناقض، هو خصوص وحدة الموضوع والمحمول، وما عداها من الشروط وإن كان لازماً إلّا أنّها راجعة إمَّا لشرط وحدة الموضوع أو لشرط وحدة المحمول، حيث قال: (واعلم أنّ اشتراط اتّحاد الإضافة عند التحقيق راجع إلى اتّحاد المحمول، فإنّك إذا قلت: (زيدٌ أبو خالد)، فالمحمول بالحقيقة هو أبو خالد، فإذا قلت: (زيدٌ ليس بأبٍ)، يعني لشخص آخر، فالمحمول في الموضعين ليس بشيء واحد، فلا جرَم

لم يحصل التناقض لأجل أنّ المحمول فيهما ليس بواحد. وهكذا القول فى اشتراط القوّة والفعل، فإنّك إذا قلت: (السيف قاطع) أي له صلاحيّة القطع، و(السيف ليس بقاطع) أي ليس يقطع بالفعل؛ فإنّما لم يتناقضا لأنّ المحمول مختلف.

وأمَّا اعتبار الجزء والكلّ، فذلك أيضاً راجع إلى اعتبار وحدة الموضوع لا المحمول؛ لأنّك إذا قلت: (الزنجيّ أسود) أي فى بشرته، (الزنجىّ ليس بأسود)، أي فى سنّه؛ فإنّما لم يتناقضا لأنّ الموضوع ليس بواحد، بل الموضوع في إحدى القضيّتين البشرة، وفي الأخرى السنّ.

وأمَّا اعتبار الشرط فهو أيضاً قريب من ذلك؛ لأنّك إذا قلت: (الأسود جامع للبصر)، فالمحكوم عليه هو الذات الموصوفة بصفة السواد، وإذا قيل: (الأسود ليس بجامع للبصر)، فالمحكوم عليه هو الذات لا مع السواد، والذات مع السواد غير الذات وحدها؛ فيكون ذلك لعدم وحدة الموضوع.

وكذلك وحدة المكان، فإنّك إذا قلت: (زيدٌ جالس)، فالمحمول هو الجلوس فى الدار مثلاً، وإذا قلت: (ليس بجالس) أي فى السوق، فالمسلوب هو الجلوس في السوق، وذلك عائد إلى اختلاف المحمول.

وكذلك إذا قلت: (كذا موجود) أي فى هذا الزمان، (ليس بموجود) أي فى زمان آخر، فالمحمول الأوّل هو الكون فى زمان معيّن، والمسلوب هو الكون في زمان آخر.

فظهر أنّ كلّ الشّروط عند التحقيق عائد إلى اعتبار وحدة الموضوع والمحمول)[1].

---

(1) الفخر الرازي، شرح الإشارات و التنبيهات: ص 215.

وفي كلام الفاضل الشارح نظر، من جهة أنّه غفل عن كون الشروط المتقدّمة في عبارته، تارة تكون متعلّقة بالموضوع والمحمول بما هما مفردان على ما مثّل، والملاك فيها كون الشرط جزءًا من الموضوع غير مباين له، كالسواد للزنجيّ، وأخرى تكون متعلقة بخصوص النسبة الحكميّة، من غير تخصص بأحد الطرفين، وملاكها فيما إذا كان الشرط خارجاً عن الموضوع، كالمكان والزمان لذات، زيد مثلاً، فإن كان الشرط من القسم الأوّل كان بالإمكان تصويب ما ذكره الفاضل الشارح بوجه من الوجوه.

ولكن يرد عليه: أنّ ما صحّح اعتباره للموضوع على ـ ما مثّل ـ ، وما صحّح اعتباره للمحمول ـ كذلك ـ ، يمكن عكس الأمر فيهما في موارد أُخَر، فما صحّ للموضوع منه يصحّ للمحمول، وما صحّ للمحمول منه يصحّ للموضوع. فتخصيص بعضها بالموضوع، والبعض الآخر بالمحمول، ممّا لا وجه له.

وإن كانت متعلقة بالنسبة الحكمية ونفس الحكم، مثل قولك: (الشمس تجفّف الثوب النديّ) أي إن لم يكن الهواء بارداً شديداً، و(الشمس لا تجفّف الثوب النديّ) أي إن كان بارداً، لم يكن عدم برودة الهواء جزءًا من الموضوع أو المحمول، وإخراجهما عن ذلك خلاف التفكير المستقيم، بل مثل هذا الشرط شرطٌ في وجود الحكم وعدمه؛ لتعلّقه بنفس الحكم والنسبة الحكميّة، ومراد القوم حين قولهم الشروط الثمانية، شرط لتحقّق التناقض هي الخارجة عن الموضوع والمحمول المتعلّقة بالحكم نفسه.

قال الشّيخ: (وغير ذلك ممّا عددناه غير مختلف).

ما عددناه من شرائط تحقّق التناقض كان الأهم والأشهر في الذكر على

ما عليه سيرة القوم، وتسامحوا في بيان شرائط أخرى ينبغي مراعاة وحدتها بين القضيّتين المتناقضتين، كالاتصال والانفصال في القضايا الشرطيّة، وقد أشار إليها المُصنّف بمختصر قوله المتقدم، إلّا أنّ المحقّق الطوسيعليه‌السلام ضمّ في تفسير عبارة المُصنّف ـ إضافةً للاتصال والانفصال ـ سور القضية والجهة، والحقّ على خلاف ما فسّر به عبارة المُصنّف، على ما سيأتي من عبارة المُصنّف قريباً، بل ومن نفس عبارة المحقّق في شرحه، حيث اعتبروا السور والجهة ممّا يقع فيها الاختلاف بين القضيّتين المتناقضتين.

قال الشّيخ: (فإن لم تكن القضيّة شخصيّة اُحتيج أيضاً إلى أن تختلف القضيّتان في الكمّيّة، أعني في الكُلِّيّة والجزئيّة، كما اختلفتا في الكيفيّة، يعني الإيجاب والسلب، وإلاّ أمكن أن لا يقتسما الصدق والكذب، بل يكذبان معاً، مثل الكُلِّيّتين في مادّة الإمكان، مثل قولنا: كلّ إنسان كاتب، وليس ولا واحد من الناس بكاتب، أو يصدقان معاً، مثل الجزئيّتين في مادّة الإمكان أيضاً، مثل قولنا: بعض الناس كاتب، وبعض الناس ليس بكاتب، بل التناقض في المحصورات إنَّما يتم بعد الشرط المذكور، بأن تكون إحدى القضيّتين كُلِّيّة والأخرى جزئيّة).

ما بيّناه من شرط التناقض كان وارداً في مورد القضايا الشخصيّة، ويصحّ الاكتفاء بها لتحقّق التناقض من دون ضمّ أيّ ضميمة زائدة على القضيّتين، من اتحاد أو اختلاف. ولمّا حلّ الكلام حول القضيّة المحصورة ظهر عدم إمكان الاكتفاء بما تقدّم من شرط الاتحاد بين القضيّتين؛ لإمكان صدق القضيّتين معاً، كقولك: (بعض الناس كاتب)، و(بعض الناس ليس بكاتب)، أو لإمكان كذبهما، كقولك: (كلّ الناس كاتب)، و(لا شيء من الناس بكاتب). فالاكتفاء

في مورد القضايا المحصورة بما تقدّم من شرط التناقض منقوض بما مثّلنا.

وعليه كان من اللازم مراعاة شرط آخر لإتمام التناقض بين المحصورتين، وحاصل ما كان لازماً لتحقّقه هو: مراعاة اختلاف الكم من الكُلّيّة والجزئيّة في القضيّتين، فإن كانت إحداهما كُلّيّة كانت الأخرى جزئيّة، ومثاله أن يقال: (كلّ إنسان حيوان) قضيّة صادقة، و(بعض الإنسان ليس بحيوان) قضيّة كاذبة.

تنبيه: اختلاف الكَمّ بين القضيّتين المتناقضتين إنَّما نحتاج إليه على وجه اللزوم في القضيّتين المتناقضتين في مادّة الإمكان؛ إذ قد تكذب كلا الكُلّيّتين فيه، وقد تصدق الجزئيّتان، على ما قدّمناه من مثال.

أمّا في مادتيّ الوجوب والامتناع فلا لزوم إليه من جهة أن ثبوت المحمول للموضوع على نحو الضرورة يُكذّب سلبه عنه، كُلّيًا كان أو جزئياً، كقولك: (كلّ إنسان حيوان)، فسلبها الكُلّيّ (لا شيء من الإنسان بحيوان)، والجزئيّ (بعض الإنسان ليس بحيوان) كاذب، كما أنّ امتناع ثبوت المحمول للموضوع يُكذّب ثبوته له، كلاً كان أو بعضاً، كقولك: (لا شيء من الإنسان بحجر) يكذّب إيجابها الكُلّيّ (كلّ إنسان حجر)، والجزئيّ منها (بعض الإنسان حجر).

لكن لمّا كان الأمر في ضبط أحكام القضيّة من التناقض والعكس المستوي وغيرهما، على ما سياتي، هو إيجاد قاعدة عامّة كُلّيّة، بغضّ النظر عن خصوصيّات المورد، اشترط الاختلاف في الكَمّ مطلقاً.

قال الشّيخ: (ثمّ بعد تلك الشرائط قد يُحوِج فيما يُراعى له جهة إلى شرائط نحقّقها).

في قول المُصنّف إشارة إلى لزوم مراعاة اختلاف الجهة في الموجهات من القضايا في الجملة.

قال الشّيخ: (فلتكن الموجبة أوّلاً كُلِّيّة، ولنعتبر في المواد، فنقول: إذا قلنا: كلّ إنسان حيوان. ليس بعض الناس بحيوان. كلّ إنسان كاتب. ليس بعض الناس بكاتب. كلّ إنسان حجر. ليس بعض الناس بحجر. وجدنا إحدى القضيّتين صادقة والأخرى كاذبة، وإن كان الصادق في الواجب غير ما في الآخرين. وليكن أيضاً السالبة هي الكُلِّيّة، ولنعتبر كذلك، فنقول: إذا قلنا: ليس ولا واحد من الناس بحيوان. بعض الناس حيوان. وليس ولا واحد من الناس بحجر. بعض الناس حجر. وليس ولا واحد من الناس بكاتب. بعض الناس كاتب. وجدنا الاقتسام أيضاً حاصلاً، واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كلّ مادّة).

أورد المُصنّف ـ هنا ـ تطبيقاً لتناقض المحصورات الأربع، شارعاً بالموجبة الكُلِّيّة منها، مع تضمينه لكلّ قضيّة بأحد المواد الثلاث من الوجوب والامتناع والإمكان، قاصداً من تضمينه هذا بيانَ أنّ المحصورات الأربعة تقتسم الصدق والكذب لذواتها بأيّ مادّة كانت.

فالموجبة الكُلِّيّة في مادّة الوجوب، كقولك: (كلّ إنسان حيوان)، ونقيضها (بعض الإنسان ليس بحيوان)، فالأولى منها صادقة دون الثانية.

وفي مادّة الامتناع، كقولك: (كلّ الإنسان حجر) كاذبة، ونقيضها (بعض الإنسان ليس بحجر) صادقة.

وفي مادّة الإمكان، كقولك: (كلّ إنسان كاتب) كاذبة، ونقيضها (بعض الإنسان ليس بكاتب) صادقة.

وأمّا السالبة الكُلِّيّة ، ففي مادّة الوجوب، كقولك: (لا شيء من الإنسان بحيوان) كاذبة، ونقيضها (بعض الإنسان حيوان) صادقة.

وفي مادّة الامتناع، كقولك: (لا شيء من الإنسان بحجر) صادقة، ونقيضها (بعض الإنسان حجر) كاذبة.

وفي مادّة الإمكان (لا شيء من الإنسان بكاتب) كاذبة، ونقيضها (بعض الإنسان كاتب) صادقة.

ومن بيان هاتين الكُلِّيّتين من القضايا تبيّن باقي المحصورات الأربع.

وفي ضبط الصادق والكاذب لقضايا المواد الثلاث من المحصورات الأربع نقول: تصدق الموجبة مطلقاً لمادة الوجوب، كُلِّيّة كانت أو جزئيّة، وتصدق السالبة مطلقاً لمادة الامتناع، كُلِّيّة كانت أو جزئيّة، وتصدق الجزئيّة مطلقاً لمادة الإمكان، موجبة كانت أو سالبة، ويكذب في الجميع مقابلاتها.

قال الشّيخ: (والمناسبات الجارية في مختلفات الكَمِّيّة والكيفيّة).

العبارة عطف على ما تقدّمها من قوله: (واعتبر من نفسك الصادق والكاذب...) أي واعتبر المناسبات الأخرى من التقابل، غير مناسبة التناقض بين القضيّتين.

وحاصل ما يقال في المورد هو: أنّنا إذا لاحظنا المختلفتين بالكَيف دون الكَمّ ـ الموجبة الكُلِّيّة والسالبة الكُلِّيّة ، والموجبة الجزئية والسالبة الجزئيّة ـ بأيّ مادّة كانت، نجد أن الكُلِّيّتين منها يمتنع صدقهما معاً، ويجوز أن يكذبا، بمعنى إذا صدقت إحداهما لا بدّ أن تكذب الأخرى، ولا عكس. ففي مادّة الوجوب تكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة دائماً؛ لكون ثبوت المحمول

للموضوع ضرورةً يمنع من صدق سلبه، كقولك: (كلّ إنسان حيوان) صادقة، و(لا شيء من الإنسان بحيوان) كاذبة، وفي مادّة الامتناع كذلك؛ لأنّ امتناع ثبوت المحمول للموضوع كلاً يمنع من صدق ثبوتهما مطلقاً، كقولك: (كلّ إنسان حجر) كاذبة، و(لا شيء من الإنسان بحجر) صادقة، وأمّا في مادّة الإمكان فقد يجتمعان على الكذب، كقولك: (كلّ إنسان كاتب) كاذبة، و(لا شيء من الإنسان كاتب) كاذبة أيضاً. وقد تصدق إحداهما وتكذب الأخرى، كقولك: (كلّ إنسان يتنفّس برئتين) صادقة، و(لا شيء من الإنسان يتنفّس برئتين) كاذبة، ولا يتصادقان أبداً لامتناع توارد السلب والإيجاب كلاً على موضوع واحد. فالمشترك بين جميع المواد هو امتناع اجتماعهما على الصدق وجواز تكاذبهما، ومثل هذه القضايا عُبِّر عنها بالمتضادّتين؛ لأنّ الضدّين لايجتمعان وجوداً، ويجوز خلوّ الحال منهما، فكذا الكلام في ما نحن فيه من جهة الصدق والكذب.

وأمّا الجزئيّتان منها، فخصوصيّة تقابلهما امتناع اجتماعهما على الكذب مع جواز صدقهما معاً، بمعنى إذا كذبت إحداهما لا بدّ أن تصدق الأخرى، ولا عكس.

أمّا امتناع تكاذبهما؛ فلكون كذب إحدى القضيّتين في بعض أفراد الموضوع ـ بأيّ مادّة كان ـ يستلزم صدق خلافها فيه، كقولك: (بعض الإنسان له جناحان)، كاذبة يلزمه صدق خلافها في نفس البعض المقصود منها، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين، ومنه صدقت (بعض الإنسان ليس له جناحان).

وأمّا جواز صدقهما معاً فلإمكان أن يكون الموضوع له أفراد عدة، يثبت لبعضها الحكم دون الأخرى، كما في مادّة الإمكان، كقولك: (بعض

الإنسان كاتب) و(بعض الإنسان ليس بكاتب). ومثل هاتين القضيّتين سُمِّيتا بالداخلتين تحت التضاد؛ لدخول كلّ جزئيّة منها تحت إحدى المتضادّتين الكُلِّيّتين.

وأمّا إذا لاحظنا المختلفتين بالكَمّ دون الكَيف ـ الموجبة الكُلِّيّة والموجبة الجزئيّة، والسالبة الكُلِّيّة والسالبة الجزئيّة ـ كانت القاعدة فيها إذا كذبت الجزئيّة كذبت كُلِّيّتها المتحدة معها في الكَيف ولا عكس، أي ليس إذا كذبت الكُلِّيّة كذبت الجزئيّة، أمّا لزوم الأوّل فمن جهة أن كذب انطباق المحمول أو سلبه عن بعض أفراد الموضوع يلزمه يقيناً كذب انطباقه أو سلبه عن جميع الأفراد، كقولك: في الإيجاب: (بعض الإنسان حجر) كاذبة فيلزمه كذب (كلّ إنسان حجر)، وكقولك في السلب: (بعض الإنسان ليس بناطق) كاذبة فيلزمه كذب (لا شيء من الإنسان بناطق)، وأمّا أنّ هذا اللزوم لا ينعكس فلإمكان كذب الكُلِّيّة مع صدق جزئيّتها، إذ قد يكون الموضوع أعمّ والمحمول أخصّ، كقولك: (كلّ حيوان إنسان) كاذبة، ولكن تصدق الجزئيّة منها (بعض الحيوان إنسان). ومثل هذه القضايا يعبّر عنها بالمتداخلتين؛ لدخول إحداهما في الأخرى.

وليُعلَم أنّ كذب الموجبتين معاً إنّما هو في خصوص مادّة الامتناع ـ على ما مثّلنا ـ دون الوجوب والإمكان؛ إذ في الواجب يصدقان معاً، كقولك: (بعض الإنسان ناطق) و(كلّ إنسان ناطق)، وتصدق الجزئيّة منهما في الممكن، وتكذب الكُلِّيّة ، كقولك: (بعض الإنسان كاتب) و(كلّ إنسان كاتب). وأمّا السالبتان فتكذبان في مادّة الوجوب ـ على ما مثّلنا ـ وتصدقان معاً في الممتنع، كقولك: (بعض الإنسان ليس بحجر) و(لا شيء من الإنسان

بحجر)، وتصدق الجزئيّة منها في مادّة الإمكان، كقولك: (بعض الإنسان ليس بكاتب).

تنبيه: يُعلَم ممّا تقدّم ـ من بحث المناسبات بين القضايا غير نسبة التناقض ـ أنّ المتضادّين، والداخلتين تحت التضادّ، والمتداخلتين لا يقتضيان ـ من حيث هما ولذواتهما ـ اقتسام الصدق والكذب، بل إنّما كان ذلك لأجل خصوصيّات المواد في قضيّتيهما، على ما بيّنّاه مراراً بالمثال، وهذا بخلافه في مناسبة التناقض بين القضيّتين؛ إذ كان اقتضاء الاقتسام راجعاً لنفس القضيّتين وذاتيهما، بغضّ النظر عن تلبُّسهما بخصوص مادّة من المواد.

الفصل الثاني؛
تناقض المُطلَقات

قال الشّيخ: (إنّ الناس قد أفتوا ـ على سبيل التحريف وقلّة التأمّل ـ أنّ للمطلقة نقيضاً من المطلقات، ولم يراعوا فيه إلاّ الاختلاف في الكمِّيّة والكَيفيِّة، ولم يتأمّلوا حقّ التأمّل أنّه كيف يمكن أن يكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع التقابل؛ فإنّه إذا عُنِي بقولنا: ـ كلّ ج ب ـ أنّ كلّ واحد من ـ ج ـ ـ ب ـ من غير زيادة كلّ وقت، أي أُرِيد إثبات ـ ب ـ لكلّ عدد ـ ج ـ، من غير زيادة كون ذلك الحكم في كلّ واحد من ـ ج ـ في كلّ وقت، وإن لم يُمنَع ذلك لم يجب أن يكون قولنا: ـ كلّ ج ب ـ يناقضه قولنا: ـ ليس بعض ج ب ـ، فيكذب إذا صدق ذلك ويصدق إذا كذب ذلك، بل ولم يجب أن لا يوافقه في الصدق ما هو مُضادّ له، أعني السالب الكليّ، فإنّ الإيجاب على كلّ واحد إذا لم يكن بشرط كلّ وقت جاز أن يصدق معه السلب عن كلّ واحد، أو عن البعض إذا لم يكن في كلّ وقت).

ولبيان التناقض الواقع بين المطلقات من القضايا والوجوديّة، لا بدّ أوّلاً من الوقوف على المعنى المصطلح عند القوم منهما، فنقول: لا يخفى ممّا قدّمناه في معنى القضيّة المطلقة، من أنّ القوم قد اختلفوا في تحديد معناها

تبعاً لعموميّة عبارة المُعلِّم الأوّل «أرسطو»، فذهب بعض إلى أنّ المراد من المُطلَقة هي المُطلَقة عن الجهة، وذهب آخرون إلى أنّ المراد منها المُطلَقةُ عن خصوص الضرورة الذاتيّة أو الدوام الذاتيّ. وقد أشرنا إلى المطلب فيما سبق مفصلاً.

ثم إنّ القضيّة الوجوديّة لها إطلاقان، إطلاق ذائع ومشهور عند القوم، وهو أنّ المراد منها وجود المحمول للموضوع، وثبوته له بلا ضرورة ولا دوام، وقد سبقت إشارة من المُصنّف لذلك، حيث قال: (وإمّا أن يكون قد بُيِّن فيها شيء من ذلك إمَّا ضرورة وإمَّا دوام من غير ضرورة، وإمَّا وجود من غير دوام وضرورة).

وهناك إطلاق للوجوديّة أخصّ ممّا ذكرنا، وهو خصوص الوجوديّة المطلقة عن الضرورة الذاتيّة، بمعنى الدوام من دون الضرورة الذاتيّة، ولكن القول المشهور هو المنصرف من معنى الوجوديّة على ما أثبته المُصنّف من قوله المتقدّم.

إنّ جمهور العلماء من المنطقيين ذهبوا إلى أنّ نقيض المطلقة من قولك: (كلّ ج ب)، هو ما خالفها بالكَمِّ والكَيْف (ليس كلّ ج ب) أو (بعض ج ليس ب). والحقّ على خلاف ما ذهبوا إليه؛ إذ هم لم يتفطّنوا، ولم يُوغلوا تحقيقاً فيما ذهب إليه المُحقِّقون من معنى القضيّة الموجبة، حيث إنّ المُصنّف قد فصّل في محلّه عند تعرّضه للقضيّة الموجبة وتحقيق القول فيها، من أنّ المراد من القضيّة الموجبة الكُلِّيّة، هو ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع أو لكلّ واحد واحد من أفراد (ج) من دون لحاظ أن يكون ذلك في جميع الأوقات أو في بعضها أو على نحو الدوام أو اللادوام، فهي لا بشرط عن

جميع ذلك.

ومنه يعلم أنّه قد يكون في بعض الأوقات (ج) منفكّ عن (ب)، فلو أخذنا قضيّة (بعض ب ليس ج) نقيضاً للقضيّة الكُلِّيّة من القضيّة المُطلقة المفروضة الصدق، لَمَا كان كذبها لازماً؛ لإمكان صدقها على الأفراد من المُطلقة في حال انفكاك المحمول عن الموضوع في بعض الأوقات على ما قدّمناه، بل الأمر أكثر من ذلك، فلا إشكال من إمكان صدق الضد للقضيّة الكُلِّيّة الموجبة المُطلقة. علماً أنّ ضدّ القضيّة الموجبة الكُلِّيّة هو السالبة الكُلِّيّة، وهي أعمّ شمولاً من نقيضها الجزئيّ، وإمكان صدق السالبة الكُلِّيّة المأخوذة كضد للموجبة الكُلِّيّة راجعٌ لِما بيّناه من التعليل في نقيضها، من كون الموجبة الكُلِّيّة صدق المحمول على الموضوع فيها غير مقيد بشرط الدوام أو اللادوام، وعندها يصح القول بصدق الموجبة من المُطلَقة وضدّها؛ لإمكان خلوّ الموضوع عن حكم المحمول في بعض الأوقات، كما يقال في المُطلَقة الكُلِّيّة الموجبة: (كلّ إنسان نائم)، فلا يضادّه (لا شيء من الإنسان بنائم)؛ إذ الأولى من القضيّتين مأخوذة في وقت من الليل ينام فيه جميع الناس، والثانية مأخوذة في وقت لم ينَم فيه أحد من النهار مثلاً. وهذا الأمر ممّا لم يتفطّن له الجمهور من المنطقيّين فذهبوا إلى كون نقيض المُطلَقة ما خالفها بالكَمِّ والكَيْف.

قال الشّيخ: (بل وجب أن يكون نقيض قولنا: كلّ ج ب، بالإطلاق الأعمّ، بعض ج دائماً ليس ب، ونقيض قولنا: لا شيء من ج ب، الذي بمعنى كلّ ـ ج ـ ينفى عنه ـ ب ـ بلا زيادة، هو قولنا: بعض ج دائماً هو ب. وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضروريّة، ونقيض قولنا: بعض ج

ب، بهذا الإطلاق، هو قولنا: كلّ ج دائماً يسلب عنه ب، وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكُلِّيّ، وهو أنّه لا شيء من ج ب بحسب المتعارف المذكور، ونقيض قولنا: ليس بعض ج ب، هو قولنا: كلّ ج دائماً هو ب).

ليُعلَم أنّ كلام الشّيخ فعلاً في أصل القضايا بِغضّ النظر عن مقدار دخولها في البرهان، وإلاّ لكان في الكلام شروطاً زائدة على ما سيأتي الكلام عنه في بحث البرهان تفصيلاً.

وحاصل ما رام إليه المُصنّف هاهُنا، هو كيفيّة أخذ النقيض للقضيّة الموجبة المُطلَقة، مع حفظ الشرائط العامّة للتناقض. والمُصنّف قد ذهب إلى كون نقيض المُطلَقة من قولنا: (كلّ ج ب) كمُطلَقة عامة، هو (ليس كلّج ب دائماً)، بمعنى سلب الموضوع عن بعض أفراد المحمول دائماً، وكونها نقيض الموجبة الكُلِّيّة المُطلَقة من جهة أنّ المُطلَقة مأخوذة لا بشرط عن الدوام أو عدمه، فإن راعينا اختلاف الكَمِّ والكَيْف مع أخذ الدوام شرطاً كانت نقيضاً لها، فلا يجتمعان. فحاصل التناقض أنّ نقيض الموجبة الكُلِّيّة للمُطلَقة أو السالبة الكُلِّيّة منها، هو ما خالفها بالكَمِّ والكَيْف المشروط بقيد الدوام، فنقيض (كلّ ج ب) أو (لا شيء من ج ب) بالإطلاق، هو (ليس كلّ ج ب دائماً) و(بعض ج ب دائماً).

وقد نبّه المُصنّف على ما قدّمه من كون الدائمة غير الضروريّة من القضايا، بل الدائمة أعمّ صدقاً منها على ما تقدّم، ووجه التنبيه له هاهنا مع كونه معلوماً سابقاً، هو أنّ الجزئيّة من الدائمة واضحة العموم بخلاف الكُلِّيّة منها.

كلّ ما تقدّم منّا كان عن أخذ النقيض للكُلِّيّات من المُطلَقات، وأمّا

الجزئيّات منها فالكلام هو الكلام؛ إذ نقيض قولنا: (بعض ج ب)، هو (كلّ ج دائماً يُسلَب عنه ب)، ونقيض (ليس بعض ج ب)، هو قولنا: (كلّ ج دائماً ب).

والمُصنّف لما ذكر نقيض الموجبة الجزئيّة عرّج بقوله: (وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكُلّيّ وهو انه لا شيء من ج ب، بحسب المتعارف المذكور)؛ لأنّه من الواضح إذا قلنا: (لا شيء من ج ب دائماً)، فمعناه كلّ فرد من أفراد (ج) مسلوب عنه (ب) دائماً، وهذا المعنى يفهمه العاميّ مطلقاً وإن لم نقيّد السلب بالدوام، وهذه ما يسمونها بالعرفيّة العامّة على بعض الاصطلاحات.

قال الشّيخ: (وأمّا المطلقة التي هي أخصّ، وهي التي خصّصناها نحن باسم الوجوديّة، فإذا قلنا فيها: كلّ ج ب، أي على الوجه الذي ذكرناه[1]، كان نقيضه ليس إنّما بالوجود كلّ ج ب، بل إمّا (دائماً بعض ج ب، أو ب مسلوب عنه كذلك، وإذا قلنا فيها: لا شيء من ج ب، أي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يُفهَم من قولنا: بعض ج دائماً له إيجابُ ب، أو سلبه عنه؛ لأنّه إذا سيق الحكم أنّ كلّ ج يُنفَى عنه ب وقتاً ما لا دائماً، فإنّما يقابله أن يكون نفياً دائماً أو إثباتاً دائماً، ولا نجد له قضيّة لا قسمة فيها مقابلة، أو يعسر وجودها. ونقيض قولنا: بعض ج ب، بهذا الوجه ليس إنّما بالوجود شيء من ج ب، بل إمَّا كلّ ج ب دائماً، أو لا شيء من ج ب دائماً، ونقيض قولنا: بعض ج ب، أي ليس بهذا المعنى، هو قولنا: كلّ ج إمَّا دائماً ب وإمَّا دائماً ليس ب).

---

(1) ويقصد به اللا دائمة.

القضيّة الوجوديّة التي تُسمَّى أحياناً بالمُطلَقة الخاصّة على ما أسماها الإسكندر الأفروديسي، إذا ما تأمّلناها وجدنا فيها أنّ المحمول ثابت للموضوع في بعض الأوقات، وليس بثابت له في أوقات أخرى؛ لأنّه قد أُخِذ بنحو لا بشرط عن الدوام، كما في المُطلَقة. ومنه يُعلَم أنّ الإيجاب يلازم السلب فيها، كالقضيّة الممكنة. ويمكن القول إنّها قضيّة بقوّة قضيّتين، فإذا قيل: (كلّ ج ب لا دائماً) صدق منها (لا شيء من ج ب لا دائماً)، بمعنى كما أنّ المحمول ثابت لأفراد الموضوع في بعض الأوقات، كذلك هو مسلوب عنها في أوقات أخرى؛ ولذا قيل: إنّ القضيّة الوجوديّة لها نقيضان من قولها، نقيض هو الدائم المخالف، ونقيض هو الدائم الموافق؛ لِمَا علمتَ من كونها قضيّة بقوّة قضيّتين، فلا يتأتّى قول من قال: كيف تجعلون لشيء واحد نقيضين أو ضدَّين؟ لإمكان أن يقال إنّها وإن كانت قضيّة واحدة بصورتها التعبيريّة، لكنّها قضيّتان في واقعها. وباقي ما ذكره المُصنّف كان بياناً لنقيض المحصورات الأربع من باقي القضايا، والأمر فيها واضح.

قال الشّيخ: (ولا تظنّنّ أنّ قولنا: ليس بالإطلاق شيء من ج ب، الذي هو نقيض قولنا: بالإطلاق شيء من ج ب، هو في معنى قولنا: بالإطلاق ليس شيء من ج ب؛ لأنّ الأوّل قد يصدق مع قولنا: بالضرورة كلّ ج ب، ولا يصدق معه الآخر).

لا يخفى أنّ ثَمَّة فرق بين جهة السلب وسلب الجهة، كما يقال: ضرورة السلب وسلب الضرورة، أو إمكان السلب وسلب الإمكان، على ما تقدّم، فكذا الحال هنا، ففرق بين أن يقال: إطلاق السلب وسلب الإطلاق، فإطلاق السلب بمعنى قضيّة سالبة موجّهة، جهتها الإطلاق، ويقابلها إطلاق الإيجاب،

أي قضيّة موجبة موجّهة جهتها الإطلاق، ومثالها أن يقال: (بالإطلاق لا شيء من ج ب)، وأمَّا سلب الإطلاق فالمراد به سلب جهة الإطلاق عن القضيّة، فيكون نقيضاً للقضيّة المُطلَقة المتقدّمة الذكر، كما لو قلت: (ليس بالإطلاق كلّ ج ب). والدليل على الفرق بين الاصطلاحين ومفادهما، هو أنّ القضيّة الضروريّة تصدق مع سلب الإطلاق؛ لأنّ سلب الإطلاق نقيض الإطلاق وهو الدوام، فإن كان الإطلاق إطلاقاً عامًّا فنقيضه الدوام المخالف، والدوام المخالف شامل للضروريّ، فالضرورة تصدق مع سلب الإطلاق، ولكنّها لا تصدق مع إطلاق السلب من جهة أنّ إطلاق السلب قضيّة مطلقة لا تصدق معها الضرورة المخالفة.

قال الشّيخ: (فإن أردنا أن نجعل للمُطلَقة نقيضاً من جنسها، كانت الحيلة أن يُجعل المُطلَقة أخصّ ممّا يوجبه الإيجاب أو السلب المطلَقَين، وذلك مثلاً أن يكون الكُلِّيّ الموجب المُطلَق، هو الذي ليس إنّما الحكم على كلّ واحد فقط، بل وفي كلّ زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب أن يُفهَم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكُلِّيّ، حتى يكون قولنا: كلّ ج ب، إنَّما يصدق إذا كان كلّ واحد من ج ب، وفي كلّ زمان له ـ ج ـ وفي كلّ وقت، حتى إذا كان في وقت ما هو موصوفاً بأنّه ـ ج ـ بالضرورة، أو غير الضرورة في ذلك الوقت، لا يوصف بـ ـ ب ـ كان هذا القول كاذباً، كما يُفهَم من اللفظ المتعارف في السلب الكُلِّيّ، وإذا اتفقنا على هذا كان قولنا: ليس بعض ج ب على الإطلاق، نقيضاً لقولنا: كلّ ج ب، وقولنا: بعض ج ب على الإطلاق، نقيضاً للسالبة الكُلِّيّة).

تقدّم من المُصنّف أنّ المُطلَقة سواء كانت مُطلَقة عامّة أو مُطلَقة خاصّة (وجوديّة)، ليس لها نقيض من جنسها، وإنَّما نقيض المُطلَقة العامّة هو الدائمة المخالفة، ونقيض المُطلَقة الخاصّة هو الدائمة المخالفة والموافقة. لكنّنا إذا ما راجعنا كلمات المُعلِّم الأوّل، نجد أنّه قد جاء في بعض كلماته أنّ نقيض المُطلَقة مُطلَقة، ومنه تعدّدت كلمات المتعرِّضين لرأيه في توجيه ما ورد منه في التعليم الأوّل، والمُصنّف سار على ديدن الموجّهين للبحث عن إيجاد مخرج لِما ورد في التعليم الأوّل بنحو موافق للقواعد العامة، وللأدلة المُستدَلّ عليها في صناعة المنطق، ومحصّل ما توصّل اليه المُصنّف هو أمران أو حيلتان بحسب تعبيره، وحاصلهما:

الحيلة الأولى: أنّ ما ذكره المُعلِّم الأوّل من المُطلَقة، هو المُطلَقة العرفيّة لا المُطلَقة العامّة، والمراد من المُطلَقة العرفيّة ما كانت جهة الدوام فيها مشروطة بشرط الوقت، فعندما يقال: (كلّ ج ب بالإطلاق العرفيّ)، يعني كلّما يقال عليه (ج) حال كونه متصفاً بـ(ج) يقال عليه (ب) دائماً، وهذا ما يُعبَّر عنه بالدائمة الوصفيّة كتعبير آخر عن المُطلَقة العرفيّة، وبهذا المعنى تكون مقابلة للدائمة الذاتيّة. وأمَّا كون نقيض المُطلَقة العرفيّة هي المُطلَقة، فهذا راجع إلى أنّه إذا ثبت كون المحمول في القضيّة ثابتاً بنحو دائم لجميع أفراد الموضوع ما دام متصفاً بالوصف العنوانيّ، فمن الطبيعيّ إذا سلب المحمول عن أفراد الموضوع في بعض الأوقات يكون ذلك نقيضاً له، فنقيض قولنا: (كلّ ج ب بالإطلاق العرفيّ) هو (ليس كلّ ج ب دائماً)، أي أنّ في بعض الأوقات ينفكّ (ب) عن بعض أفراد (ج) مع اتصافه بالعنوان الوصفيّ للموضوع. ومنه يكون هذا المعنى نقيضاً لأوّله.

وبهذا التقريب يندفع الإشكال عمّا ذكره المعلّم الأوّل.

تحقيق وتتميم في المُطلَقة العرفيّة

المُطلَقة العرفيّة، وهي: (كلّ ج ب دائماً ما دام ج)، فإنّ المحمول فيها ثابت لجميع أفراد الموضوع دائماً ما دام مُتَّصفاً بالوصف العنوانيّ. وهذه القضيّة بالنسبة إلى القضيّة المُطلَقة العامّة أخصّ مطلقاً سواء على مستوى عقد الوضع أو على مستوى عقد الحمل، أمَّا بالنسبة لعموميّة عقد الوضع للمُطلَقة العامّة فمن جهة أنّ المُطلَقة العرفيّة مشروطة بدوام الوصف العنوانيّ، وهو ما دامت أفراد الموضوع مشروطة بصدق الوصف عليها، وأمَّا المُطلَقة العامّة فعقد وضعها مأخوذ بنحو لا بشرط ما دامت الذات، ومن الواضح أنّ اللا بـ(شرط) أعمّ من التي بـ(شرط) عموماً مطلقاً. وأمَّا عموميَّة عقد الحمل للمُطلَقة العامّة فمن جهة أنّ المُطلَقة العرفيّة عقد حملها مأخوذ بنحو الدوام، أي مشروط بالدوام، وبخلافه عقد حمل المُطلَقة العامّة، فهو لا بشرط عن الدوام أو عدمه، فيكون أعمّ مطلقاً من عقد حمل المُطلَقة العرفيّة.

قال الشّيخ: (لكنّا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الإثبات والنفي، ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجوديّ بهذا الشرط؛ لأنّه ليس إذا كان كلّ ج ب، كلّ وقت يكون فيه ـ ج ـ يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ـ ب ـ، وقد عرفت هذا. والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصالحونا على مثل هذا. وبيان هذا فيه طول).

ما ذكره المُصنّف من توجيه لِما ورد في التعليم الأوّل، عَقّب عليه بكونه لا يخلو من تكلّف، من جهة أنّ المُطلَقة العرفيّة عند التحقيق ليست بمُطلَقة خالصة، بل هي مقيّدة بشرط الوصف. ومنه تنشأ مشكلة في توجيه المُصنّف الذي ذكره لكلماتهم، حاصلها: أنّ ما مثّل به القوم لمطلبهم من قَبله

لا ينسجم مع المذكور من توجيهه، حيث أنّنا نرى أنّ أمثلتهم التي خاضوها أو استعمالاتهم التي طبّقوها في الأقيسة وغيرها، لا يمكن حملها على المُطلَقة العرفيّة؛ لِما فيها من المنافات والكذب الصريح في معناها، فمثلاً كانوا يمثّلون للمُطلَقات التي لها نقائض من جنسها، بقولهم: (كلّ مستيقظ نائم) أو (كلّ نائم مستيقظ)، ومثل هذه القضايا لا يمكن حملها بحالٍ من الأحوال على المُطلَقة العرفيّة؛ لأنّ المُطلَقة العرفيّة ـ على ما تقدّم ـ مشروطة بالوصف، وجهتها الدوام. وعليه سيكون المعنى للقضيّتين (كلّ مستيقظ ما دام مستيقظا فهو نائم دائماً) أو (كلّ نائم ما دام نائماً فهو مستيقظ دائماً)، والأمر فيهما واضح البطلان؛ لذلك عقّب المُصنّف بعد توجيهه هذا بلسان حال المتقدِّمين من عدم مصالحة القوم، وقبولهم على مثل هذا التوجيه.

قال الشّيخ: (وإن كانت الحيلة أيضاً أن نجعل قولنا: كلّ ج ب، إنّما يُقصَد فيه قيد زمان بعينه، لا يعمّ كلّ آحاد ـ ج ـ، بل كلّما هو ـ ج ـ موجوداً في ذلك الزمان، وكذلك قولنا: ليس من ج ب، أي من جيمات زمان موجود بعينه، وحينئذ فإنّما إذا حفظنا في الجزئيّتين ذلك الزمان بعينه، بعد ساير ما يجب أن يحفظ ممّا حفظه سهلٌ، صحّ التناقض).

هذه هي المحاولة الثانية للمُصنّف في كيفيّة إيجاد توجيهٍ لِما ذُكِر في التعليم الأوّل، وحاصله هو: أن نؤوّل المُطلَقة المذكورة إلى الفعليّة المختصّة بالأفراد التي وُجِدت، فيكون المراد بالمُطلَقة ـ على هذا التوجيه ـ هي تلك القضيّة المتحقّق أفرادها في الماضي والحاضر، المقابلة للممكنة التي يختصّ أفرادها بخصوص ما يتحقّق منها في المستقبل، والمقابلة للضروريّة الشاملة لأفراد جميع الأزمنة الثلاث، وهذا النوع من التوجيه ينسجم مع ما تقدّم من

القول الباطل والمردود في كيفيّة تفسير القضايا وجهاتها، لكنّ الشيخ لمّا كان غرضه متعلّقاً في كيفيّة توجيه ما ورد في التعليم الأوّل حاول إيجاد مخرجٍ، ولو على مثل هذا القول الباطل.

وحاصل ما يمكن أن يُقرَّب به قول الشيخ، هو أن يقال: بأنّنا نجعل جهة القضيّة المُطلَقة متعلّقة بسور القضيّة، فيكون المعنى للقضيّة أنّ المقصود بالحكم منها خصوص الأفراد في زمان معين، وهو الماضي والحال منه. وعليه إذا حكمنا على هذه الأفراد بخصوص زمانها بحكمٍ ما، فإذا سلبناه عنها في هذه الحصّة من الزمان يلزم التناقض، وحالها حينئذٍ حال القضيّة الشخصيّة التي إذا ثبت فيها حكم لموضوعها الشخصيّ، كقولنا: (زيدٌ كاتب)، فإذا سُلِب عنه (زيدٌ ليس بكاتب) لزم التناقض قطعاً.

ثم ليُلتفَت إلى أنّ ما ذكره المُصنّف، وإن صح بحسب مبنى القوم، إلاّ أنّ إتمام ثمرته وإحكام توجيهه يحتاج إلى ذكر شرط يضاف إلى التوجيه المذكور، وإلاّ كان ما ذكره المُصنّف ناقصاً، ولبيانه نقول: إنّ المُصنّف لمَّا بنى على قول القوم في المُطلَقة من كون المقصود من موضوعها خصوص الأفراد في زمان الحال أو الماضي كان ينبغي له أن يتنبّه إلى خصوصيّة الزمان من كونه كمًّا متصلاً سيّالاً يمكن تقسيمه إلى أجزاء تصل إلى ما لا نهاية لها. وعليه لا نستطيع القطع بالتناقض بين القضيّة الموجبة والقضيّة السالبة؛ لإمكان أن يكون الحكم الثابت للأفراد في القضيّة الموجبة ثابتاً في خصوص حصّة خاصّة من الزمان، والحكم المسلوب عن الأفراد في القضيّة السالبة مسلوباً في خصوص حصّة أخرى من الزمان غير حصّة الإثبات، فلا يقع التنافي بين القضيّتين، كما لو قيل: (كلّ الناس يُصلّون نهار الجمعة)، فإنّه

لا يناقض قولنا: (بعض الناس لا يُصلّي نهار الجمعة)؛ إذ قد يراد بالحصّة الزمانيّة في الثانية هي بعض الوقت من نهار الجمعة، لا كلّه بمقتضى التوجيه المذكور. وعليه فلأجل التخلّص من مثل هذا الاحتمال، علينا أن نأخذ قيداً زائداً، مضافاً للتوجيه المذكور ومتمّماً له، وهو أن يكون الحكم ثابتاً في جميع أجزاء الزمان المفروضة، كقيد لتحقّق الأفراد، بمعنى أن يكون الحكم بطبيعته ثابتاً في جميع أجزاء الزمان للأفراد من القضيّة، ومثاله أن يقال: (كلّ المسلمين صائمون في نهار الجمعة)، فإن قلت: (بعض المسلمين ليسوا بصائمين في نهار الجمعة)، لزم التناقض؛ للعلم بأنّ وقت الصوم لا يكون إلاّ بتمام النهار.

قال الشّيخ: (وقد قضى بهذا قوم، لكنّهم أيضاً ليس يمكنهم أن يستمرّوا على مراعاة هذا الأصل، ومع ذلك فيحتاجون إلى أن يُعرِضوا عن مراعات شرائط لها غناء، وليُرجَع في تحقيق ذلك إلى كتاب الشفاء).

ما قدّمه المُصنّف من ذِكر قول بعض المناطقة عقّب عليه بكون مثل هذا التوجيه، وإن صلح لبعض الأحيان والأحوال، فإنّه لا يصلح لجميعها، كما أنّ مثل هذا المبنى يكون مفوّتاً لأهم القضايا المنطقيّة المبنيّة على الطبائع الكُلِّيّة، وأيضاً يلزم من مبناهم تغير كثير من الأحكام والمباني في العكوس والأقيسة التي ثبتت في محلّها بالبرهان على صحّتها، وأيضاً ممّا يواجه مثل هذا المبنى هو القضايا التي موضوعاتها من المجرّدات الموصوفة بأنّها فوق الزمان، إن جعلناها موضوعات للقضيّة المُطلَقة.

ومن أراد التوسّع والبحث عن الحقّ والبرهان فعليه بمراجعة موسوعة

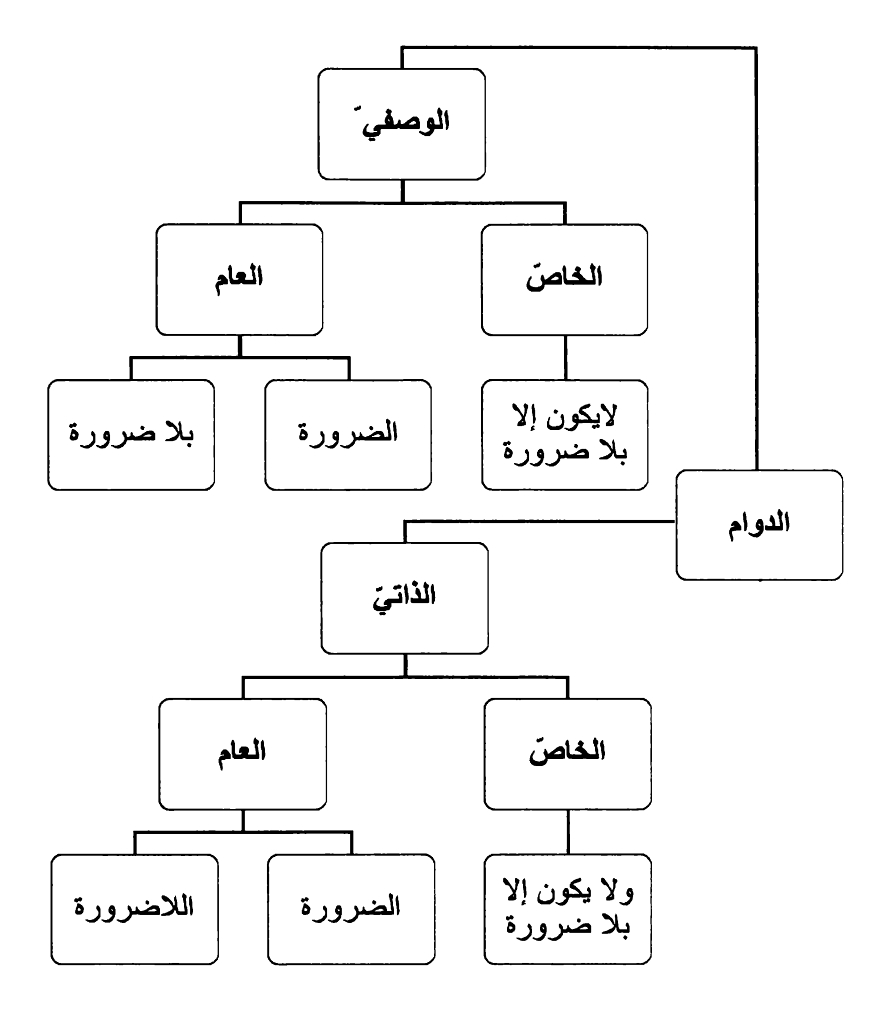
المُصنف الموسومة بـ «الشفاء»[1].

(1) ابن سينا، منطق الشفاء: ج2، ص28.

الفصل الثالث؛
تناقض سائر ذوات الجهة

قال الشّيخ: (أمَّا الدائمة فمناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجوديّة التي بحسب الحيلة الأولى، وتقرب منها. فليُعرَف من ذلك).

يمكن تقسيم القضيّة الممكنة إلى دائمة بحسب الذات، ودائمة بحسب الوصف. وكلّ منهما ينقسم إلى عامّ وخاصّ. والمراد من العامّ منهما هو الدوام لا بشرط عن الضرورة، فيعمّ الضرورة واللاضرورة. وأمَّا الخاصّ فيراد به الدوام بشرط لا عن الضرورة، ويُسمَّى الدوام الوجوديّ.



فالدائمة الذاتيّة نقيضها مُطلَقة عامّة، مخالفة لها في الكَيف على ما تقدّم. والدائمة الخاصّة نقيضها المُطلَقة العامّة الضروريّة، المخالفة لها في الكَيف، وأيضاً الضروريّة الموافقة لها في الكَيف، فيكون لها نقيضان، الدوام المخالف والضرورة الموافقة.

وأمّا الوصفيّة، فالدائمة العامّة الوصفيّة (العرفيّة العامّة) أو (المُطلَقة

العرفيّة) فنقيضها المُطلَقة العامّة الوصفيّة. وأمّا الخاصّة منها فلها نقيضان المُطلَقة العامّة الوصفيّة والضرورة الوصفيّة.

قال الشّيخ: (وأمّا قولنا: بالضرورة كلّ ج ب، فنقيضه: ليس بالضرورة كلّ ج ب، أي بل يمكن بالإمكان الأعمّ والعام دون الأخصّ والخاصّ أن لا يكون ـ بعض ج ب ـ، ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان في هذا الموضع، وأمّا قولنا: بالضرورة لا شيء من ج ب، فنقيضه: ليس بالضرورة لا شيء من ج ب، أي بل ـ ممكن أن يكون بعض ج ب ـ بذلك الإمكان العام دون إمكان آخر، وقولنا: بالضرورة بعض ج ب، يقابله على القياس المذكور قولنا: ممكن أن لا يكون شيء من ج ب، أي بالإمكان الأعمّ، وقولنا: بالضرورة ليس بعض ج ب، يقابله على ذلك القياس، قولنا: يمكن أن يكون كلّ ج ب، أي بالإمكان الأعمّ، وهذا الإمكان لا يلزم سالبُه موجبَةً ولا موجبُه سالبَةً. فاحفظ ذلك، ولا تسهُ فيه سهوَ الأوّلين. وقولنا: ممكن أنْ يكون كلّ ج ب بالإمكان الأعمّ، يقابله على سبيل النقيض ـ ليس بممكن أنْ يكون كلّ ج ب ـ، ويلزمه ـ بالضرورة ليس بعض ج ب ـ. وتمِّمْ أنت من نفسك ساير الأقسام على القياس الذي استفدتَه. وقولنا: ممكن أن يكون كلّ ج ب بالإمكان الخاص، يقابله ـ ليس أن يكون كلّ ج ب ـ ولا يلزمه أنّه ممتنع أن يكون ذلك أكثر من لزوم أنّه واجب، بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا.

وقولنا: ممكن أن لا يكون الشيء ج ب بهذا الإمكان، يقابله ـ ليس بممكن أن لا يكون شيء من ج ب ـ. وكأنّ هذا القائل يقول: بل واجب أن يكون شيء من ج ب أو ممتنع، فكأنّه يقول: بالضرورة بعض ج ب، أو

بالضرورة ليس بعض ج ب، وليس يجمع هذين أمر جامع يمكنني في الحال أن أُعبِّر عنه عبارة إيجابيّة، حتّى يكون نقيض السالبة المُمْكِنة موجبةً، ثمّ ما الذي يَحوِج إلى ذلك، ومن المعلوم أنْ قولنا: لا يمكن أنْ لا يكون، في الحقيقة إيجاب. هذا، وأمّا قولنا: يمكن أن يكون بعض ج ب، بهذا الإمكان يناقضه قولنا: ليس بممكن أن يكون شيء من ج ب، أي بل إمَّا ضروريّ أن يكون أو ضروريّ أن لا يكون، وقولنا: ممكن أن لا يكون بعض ج ب، أي ـ بالضرورة يكون كلّ ج ب ـ أو ـ بالضرورة يكون لا شيء من ج ب ـ. هكذا يجب أن يُفهَم حال التناقض في ذوات الجهة، وتخلّى عمَّا يقولون).

نقيض الجهة رفعها، فإن كانت القضيّة جهتها الضرورة فنقيضها رفع الضرورة، كما لو قلنا: (بالضرورة كلّ ج ب)، فنقيضه (ليس بالضرورة كلّ ج ب)، وحيث إنّ سلب الضرورة في القضيّة الموجبة يُبقي فيها احتمال الإمكان الخاص واحتمال الامتناع، كان ذلك المعنى ملازماً للإمكان العام أو الأعمّ، فيصير النقيض (يمكن أن لا يكون بعض ج ب) دون الخاصّ أو الأخصّ من جهة أنّه داخل في ضمن الإمكان الأعمّ. وكذا الحال لو قلنا: (بالضرورة لا شيء من ج ب)، فنقيضه (يمكن ألاّ يكون بعض ج ب) بالإمكان العام. وكذا الحال في باقي المحصورات الأربع على ما مثّل المُصنّف.

وأمَّا لو كانت جهة القضيّة الإمكان، فإن كان الإمكان إمكاناً عامًّا بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المقابل، كان نقيضه نقيضاً واحداً متعيّناً لتعيّن معناه. فالقضيّة الموجبة في الإمكان العام معناها أنّ ضرورة السلب مسلوبة، فيكون نقيضها أمراً واحداً وهو أنّ ضرورة السلب ثابتة، وكذا لو كانت القضيّة الممكنة بالإمكان العام سالبة، فإنّ معناها هو سلب ضرورة الإيجاب

فقط، فيتعيّن أنّ نقيضها هو إيجاب ضرورة الإيجاب، ومثاله كما لو قلنا: (بالإمكان العام كلّ إنسان موجود)، فنقيضها (ليس بالإمكان العام كلّ إنسان موجود)، أي (بالضرورة ليس كلّ إنسان موجود)[1]. وإن كان الإمكان إمكاناً خاصًّا، بمعنى سلب الضرورة عن الطرف الموافق والمخالف، كان نقيضه نقيضاً مردّداً بينهما، فإن كانت القضيّة موجبة كان معناه سلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، وسلب امتناع المحمول عن الموضوع. وأخذ النقيض له يلزمه أخذ النقيض لكل طرف من طرفي معناه، فيكون له نقيضان مردّدان بين نقيض سلب الضرورة ونقيض سلب الامتناع. وسلب الضرورة يلزمه الضرورة، وسلب الامتناع يلزمه الامتناع.

وبعبارة أخرى: لمّا كان الإمكان الخاص بمعنى استواء النسبة، كان نقيضه عدم الاستواء، وهو شامل للضرورة والامتناع. وباقي ما ذكره المُصنّف في الإشارة واضح لا يحتاج إلى البيان.

تنبيه

لمّا كان الإمكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المقابل، فهذا المعنى يلزمه أنّ المسلوب هو خصوص مادة من المواد الثلاث فقط دون غيرها، فإن كانت القضيّة موجبة فالمسلوب ضرورة السلب، وإن كانت القضيّة سالبة فإنّ المسلوب هو ضرورة الإيجاب. ومنه نعلم أنّ الطرف المواقف سيكون مشتملاً على مادّتين من المواد الثلاث المتبقية، ففي

---

(1) ليُلتفَت أنّه لمّا كان الإمكان العام الإيجابي شاملاً في طرفه الموافق لمادتي الإمكان الخاص والوجوب، فيلزم من رفعه رفع المادتين، وحيث إنّ المواد منحصرة بحصر عقلي بمواد ثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع، فتبقى مادة الامتناع فقط. وقس عليه حال القضية السالبة.

الإيجاب شامل للإمكان الخاص والوجوب، وفي السالبة شامل للإمكان الخاص والامتناع. وعليه لا يكون إيجابه لازماً للسلب؛ لإمكان أن يكون بين الموضوع والمحمول مادّة الوجوب، ولا يكون سلبه لازماً للإيجاب؛ لإمكان أن يكون بين الموضوع والمحمول لقضيّته مادّة الامتناع، ومثال القضيّتين ما لو قلنا: (بالإمكان العام واجب الوجود موجود)، فمعناها ضرورة سلب الوجود عنه مسلوبة ـ أي لا يمتنع ـ، وهذا المعنى شامل لمعنى مادتي الإمكان الخاص والوجوب، وحيث قد دلّ الدليل على وجوب الوجود له، فلا يكون السلب لازماً لإمكان إيجابه بهذا المعنى. وعلى قياسه في السلب، كما لو قلنا: (بالإمكان العام ليس شريك الباري بموجود)، فلا يلزمه الإيجاب؛ لامتناع الوجود عن الشريك.

وذلك ما نبّه عليه المُصنّف بقوله: (وهذا الإمكان لا يلزم سالبه موجبةً، ولا موجبه سالبة. فاحفظ ذلك، ولا تسهُ فيه سهوَ الأوّلِين).

الفصل الرابع؛
في عكس المُطلَقات

معنى العكس

قال الشّيخ: (العكس هو أن يجعل المحمول من القضيّة موضوعاً، والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفيّة، وبقاء الصدق بحاله).

هذا رسم للعكس المستوي، وحاصله: جعل الموضوع محمولاً، وجعل المحمول موضوعاً، بشرط الحفاظ على كيف القضيّة من موجبها أو سالبها، فيلزمه صدق العكس، كقولك: (كلّ إنسان حيوان) فيصدق عكسه (بعض الحيوان إنسان).

لكن من الملاحظ على رسم المُصنّف للعكس أنّه رسمه بما يوافق عكس الحمليّات؛ لتصريحه بجعل الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، وهي من اختصاصات القضيّة الحمليّة، ولو قال في تعريفه: إنّه تبديل طرَفيّ القضيّة؛ لكان شاملاً للقضايا الحمليّة والشرطيّة، والأمر فيه سهل.

ثم إنّ الفاضل الشارح في شرحه على الإشارات، ذكر قيداً زائداً على تعريف المُصنّف لتقويمه؛ إذ نصّ على لزوم تقييد تحوّل الموضوع بكُلّيّته،

والمحمول كذلك بكُلِّيّته إلى المحمول والموضوع في العكس، حيث قال: (فظاهرٌ أنّ العكس إنَّما يصحّ إذا جعل الموضوع بكُلِّيّته محمولاً، والمحمول بكُلِّيّته موضوعاً)[1]. وسرُّ ذلك راجع إلى أنّه لو لم نأخذ الموضوع والمحمول بكُلِّيّته، لَمَا يصح العكس من القضيّة، كما لو قلت: (لا شيء من الحائط في الوتد)، فلا ينعكس إلى (لا شيء من الوتد في الحائط)، من جهة أنّ المحمول في القضيّة الأصل (في الحائط)، وفي العكس صار الموضوع (الحائط) وهو جزء المحمول لا كلّه. وأمَّا لو أخذنا كلّ المحمول (في الحائط)، وجعلناه موضوعاً لاستقام العكس، وكان تابعاً لأصله في الصدق، فعندها يصح أن يقال: (لا شيء ممّا في الوتد بحائط)، ولكنّ ما ذكره الفاضل الشارح ممّا لا حاجة لنا فيه؛ إذ إنّ حذف جزء من المحمول مع جعله موضوعاً في قضيّة أخرى ممّا لا يصدق عليه عكساً اصطلاحاً كي يكون مورداً للنقض على التعريف.

ثم إنّ في قول المُصنّف: (مع حفظ الكيفيّة، وبقاء الصدق بحاله) إشارة إلى لزوم حفظ الكَيف في العكس، وبقاء الصدق فيه من باب تبعيّة الملزوم للالازم، وحفظ الكَيف إنَّما كان من باب الاصطلاح والتواضع عند المناطقة؛ لإمكان أن لا يحفظ الكَيف في العكس مع بقاء الصدق على حاله، كالموجبة الكُلِّيّة حال كون محمولها أعمّ من موضوعها، كقولك (كلّ إنسان حيوان)، فيصح عكسها إلى (بعض الحيوان إنسان)، وكذلك يصح (بعض الحيوان ليس بإنسان)، لكنّهم تواطؤا على بقاء الكَيف؛ كي يصح الاطِّراد في جميع الموارد بلا استثناء.

(1) الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص236.

وأمَّا افتراض بقاء الصدق فهو لازم لطبيعة العكس بحسب الاصطلاح المنطقيّ. والمراد من الصدق هنا هو الصدق بحسب الفرض، بمعنى إذا فُرِض صدق القضيّة صدق عكسها.

وليُعلَم أنّه قد ورد في بعض نسخ الإشارات أنّ المُصنّف قد اشترط بقاء الصدق والكذب في العكس بقوله: (مع حفظ الكيفيّة وبقاء الصدق والكذب).

والحقّ لا لزوم لاشتراط ذلك، من جهة أنّ العكس قد فُرِض لازماً للأصل، وكذب الملزوم لا يلزمه كذب اللازم، كما لو قلت: (كلّ حيوان إنسان) فإنّه كاذب، لكنّ عكسه (بعض الإنسان حيوان) صادق. وقد دافع بعضهم عن مثل هذا المورد بما لا يليق ذِكرُه في المقام. فالحقّ ما أثبتناه في المتن، وهو اشتراط الصدق دون الكذب، والشاهد عليه ما ذكره المُصنّف في الشفاء في تعريف العكس من دون اشتراط بقاء الكذب فيه، حيث قال: (العكس هو تصيير المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً مع بقاء الكيفيّة والصدق على حاله)[1].

انعكاس السالبة المطلقة

قال الشّيخ: (وقد جرت العادة أن يُبدَأ بعكس السالبة المُطلَقة الكُلّيّة، ويُبيَّن أنّها منعكسة مثل نفسها. والحقّ أنّه ليس لها عكس من الحِيَل التي قيلت، فإنّه يمكن أن يُسلَب الضحّاك بالفعل عن كلّ واحد من الناس، ولا يجب أن يُسلَب الإنسان عن شيء من الضحّاكين، فربما كان شيء

(1) ابن سينا، أبو علي، منطق الشفاء: ص75.

من الأشياء يُسلَب بالإطلاق عن شيء لا يكون موجوداً إلاّ فيه، ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه.(

الكلام في السالبة المطلقة كالبيان في المطلقة العامّة، من حيث ليس لها نقيض من جنسها، فهنا ليس لها نقيض إلّا أن يحتال لها بأحد الحيلتين السابقتين، فبعض الأحيان إذا كان للموضوع عرض خاصّ بنحو مفارق، كـ(الضحك بالفعل للإنسان)، فيقال (لا شيء من الإنسان بضاحك مطلقا)، وعند العكس (لا شيء من الضاحك بالفعل بإنسان)، وهذا كاذب ينقض صحّة الكعس، وهذا يعني أنّه لو كان المحمول عرض خاصّ بالموضوع يمكن مفارقته فلا تنعكس السالبة الكليّة المطلقة لسالبة كلّيّة مطلقة.

والفاضل الشارح ذكر أنّ اعتراض المصنّف ناقضاً على كلام القوم بالعرض الخاصّ المفارق ليس بمنحصر، بل الفاضل لا يرى اختصاص الاعتراض الذي كان من الشّيخ مختصّ بالعرض الخاصّ، بل يمكن أن يجري النقض بالعرض العامّ أيضاً، مثل الحركة للإنسان عرض عامّ للإنسان ومفارق، فلو قلنا: (لا شيء من الإنسان بمتحرّك بالفعل) فهو صادق، فلو عكسناها لـ(لاشيء من المتحرك بانسان بمتحرك) كانت كاذبة، فهذا ترجيح بلا مرجح إن خصصنا النقض بالعرض الخاص، فقول المصنّف: (لايكون موجوداً إلّا فيه) قيد مما لا حاجة له، لكنّ الجواب الإجمالي عليه نقول: أنّ في العرض الخاصّ الكذب أوضح وأظهر مما في العرض العامّ، ووجه الأظهريّة هو أنّ في العرض الخاصّ يكون الإيجاب كلّيّاً (كلّ ضاحك إنسان)، وفي مورد العرض العامّ يكون الإيجاب جزئيّاً (بعض المتحرّك إنسان)، فإيجاب الخاصّ كلّيّ وإيجاب العامّ جزئيّ، والإيجاب يقابل السلب

الذي هو العكس هنا، ولكن مقابل (لاشيء من الضّحاك إنسان)، والمقابل لـ(لاشيء من المتحرّك بإنسان) أمر إيجابيّ في كليهما، إلّا أنّ الذي يقابل سلب العرض الخاصّ إيجاب كلّيّ، والذي يقابل سلب العرض العامّ إيجاب جزئيّ، والإيجاب الكلّيّ يقابل السلب الكلّيّ بالتضاد، والإيجاب الجزئيّ يقابل السلب الكلّيّ بالتضاد، والتضاد أوضح من التناقض، إذن (لاشيء من الضحاك بإنسان) كذبها أوضح من (اللاشيء بمتحرك إنسان)؛ فلذلك السلب الكلّيّ للعرض الخاصّ أوضح من السلب الكلّيّ للعرض العامّ وإن كانا كليهما كاذبين، فليس الأمر ترجيح بلا مرجّح.

قال الشّيخ: (والحجّة التي يحتجّون بها لا تلزم إلاّ أن تُؤخَذ المُطلَقة على أحد الوجهين الآخرين، وأمَّا أنّ تلك الحجّة كيف هي، فهي أنّنا إذا قلنا: ليس ولا شيء من(ج) (ب)، فيلزم أن يصدق ليس ولا شيء من(ب) (ج) المطلقة، وإلاّ صدق نقيضها، وهو أنّ بعض(ب) (ج) المُطلَقة، فلنفرض ذلك البعض شيئاً مُعيّناً، وليكن (د)، فيكون (د) بعينها (ج) و(ب) معاً، فيكون شيء ممّا هو (ج) هو (ب)، وذلك الشيء وهو (د) المفروض، لا أنّ العكس الجزئيّ الموجب قد أوجبه، فإنّا لم نعلم بعدُ انعكاس الجزئيّ الموجب، وقد كنّا قلنا: لا شيء ممّا هو (ج) (ب)، هذا محال.)

احتجوا في التعليم الأوّل على أنّ نقيض السالبة الكلّيّة سالبة كلّيّة، ولكن ما ذكروه ليس بحجّة علينا، لأنّ كلامنا في السالبة الكلّيّة المطلقة فلا تنعكس مطلقة، وقد أبطلنا حجّتهم بما قدّمناه من مورد، نعم السالبة الكلّيّة المطلقة تصدق على نحو الموجبة الجزئيّة فبعض الأحيان تنعكس السالبة كلّيّة سالبة كلّيّة لا دائما.

وحاصل حجّتهم عن عندما نقول: (لاشيء من ج ب) ينعكس إلى (لاشيء من ب ج) سالبة كلّيّة، فإن قبلتم صدقه ثبت المطلوب، ولكن لو كذب لصدق نقيضه وهو (بعض ب ج)، ويمكن أنّ نكمل البرهان ونقول: لصدق عكسها(بعض ج ب) وهو نقيض الأصل (لاشيء من ج ب)، فيكون خلاف الفرض، والحقّ ما هو خلاف الفرض كاذب، فـ(بعض ج ب) كاذب، فيكون (بعض ب ج) كاذب؛ لكونه الأصل، فيصدق نقيضه(لاشيء من ب ج) وهو المطلوب.

ويمكن تقريبه بوجه آخر وهو أن نفرض (بعض ب) في قضية (بعض ب ج) (د) فيكون عندها (د) هو الموصوف بـ(ب) بحسب التسمية والفرض، وأيضا (د) هو (ج) بحسب الحمل، فيصدق (بعض ج ب) وهذا خلاف الفرض لمناقضته إيّاه (لاشيء من ج ب). وهذا البيان عبارة عن تنبيه لبديهيّ.

وبطلان هذا البرهان بما قد أوضحناه من أنّ السالبة الكلّيّة المطلقة تصدق على نحو الموجبة الجزئيّة فبعض الأحيان تنعكس السالبة كلّيّة سالبة كلّيّة لا دائما على ما فرضوه واثبتوه بهذا البرهان، وليس النقض على هذا البرهان وإبطاله ما ذكره القوم من نقض غير وارد هو انّ البرهان معتمد على عكس الموجبة الجزئيّة وعكسها لم يثبت البرهان عليه بعد والمعتمد على انعكاس السالبة الكلّيّة فيلزم الدور، فمثل هذا الإيراد إنّما يكون من قبيل الإيراد الفني في سوء ترتيب المطالب ولا يوجب بطلان البرهان والالتزام بنتيجته، ثمّ انّ الحجة التي أقاموها غير منحصرة البيان بنحو معتمد على عكس الموجبة الجزئيّة بل يمكن بيانها بنحو دليل الافتراض كما أوضحها المصنّف ههنا، وأمّا اعتماده على دليل الخلف فلا يلزم منه أيضا بطلان الدليل ونقض نتيجته

بل يكون من سوء الترتيب كما ذكرنا، إضافة إلى أنّ دليل الخلف من الأدلّة البيّنة في نفسه فلا يحتاج إلى إثبات قبل الاعتماد عليه، بل بيانه وبيان كيفيّة الاستدلال به من باب زيادة العلم بالعلم فلا تغفل.

قال الشّيخ: (أمَّا الجواب عنها فهو أنّ هذا ليس بمُحال، إذا أُخِذ السلب مطلقاً لا[1] بحسب عادة العبارة فقط، فقد علمت أنّهما في المُطلَقة يصدقان، كما قد يصدق سلب الضحّاك بالفعل السلب المطلق على كلّ واحدٍ واحد من الناس، وإيجابه على بعضهم.)

إضافة لما بيّناه من بطلان الحجّة لهم سابقاً فأيضاً يرد عليها من أنّ بيانكم كان مبيّاً على قياس الخلف المعتمد على أنّ (بعض ج ب) نقيضها (لا شيء ج ب)، وقد أوضحنا أنّ القضايا المطلقة ليس لها نقيض من جنسها؛ فإنّها قد تجتمع على الصدق في بعض موادّها، فبرهانكم معتمد على كون المطلقات لها نقيض من جسها والحال هذا البناء باطل فيكون البرهان المؤسّس عليه باطل.

قال الشّيخ: (وأمَّا على الوجهين الآخرين من الإطلاق، فإنّ السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجّة بعينها، أمَّا على الوجه الأوّل منهما فتقريره أن يقول: قولنا: لا شيء من ج ب ـ ما دام ج ـ ، ولكن عرفيًّا عامًّا ينعكس إلى قولنا: لا شيء من ب ج ـ ما دام ب ـ وإلاّ فبعض ج ب، وبالافتراض بعض ج ب، وقد كان لا شيء من ج ب ـ ما دام ج ـ ، هذا خلف.)

إنّ التحقيق يقتضي أن يكون نقيض (لا شيء من ب ج ما دام ب) هو (بعض ب ج) بالإطلاق العامّ الوصفيّ كما ذكرنا و إنّما يكون عكسه وهو

---

(1) في بعض النسخ (إلّا بحسب العبارة عادة العبارة....إلخ) والموافق للمعنى ما أثبتناه.

(بعض ج ب) نقيضا لقولنا: (لا شيء من ج ب ما دام ج) إذا كان ذلك العكس أيضاً مطلقة عامّة وصفيّة؛ لأنّه إن كانت مطلقة بحسب الذات أمكن اجتماعها مع (لا شيء من ج ب ما دام ج) على الصدق كما مرّ، فهذه الحجة مبنيّة على انعكاس الموجبة الجزئيّة المطلقة الوصفيّة كنفسها، والافتراض لا يفيد إلّا الانعكاس المطلق لها، أمّا كون العكس أيضاً وصفيّة فمحتاج إلى بيان. ثمّ نبيّنه بأن نقول: إنا إذا قلنا: (بعض ج ب) بالإطلاق الوصفي كان معناه أنّ شيئا مما يوصف بـ(ج) فهو في بعض أوقات اتصافه بـ(ج) يوصف بـ(ب)، ويلزم منه أنّ ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بـ(ب) وبـ(ج)، فإذن بعض ما يوصف بـ(ب) موصوف بـ(ج) في بعض أوقات اتصافه بـ(ب)، وحينئذ يتمّ الحجّة، وأمّا إذا كان العرفي وجوديّاً فإنّه ينعكس أيضاً، وقد اختلف في جهة عكسه، فقول الشيخ يوهم أنّه يقول بأنّه ينعكس عرفيّاً عامّاً؛ لأنّه قال في الشفاء: يجوز أن يكون كالأصل وهذا يدلّ على أنّه يجوز أن يكون أيضاً بخلاف الأصل، أعني يكون ضروريّاً وعلى هذا التقدير، فالبيان بطريق الخلف هو الذي مرّ من غير تفاوت، وقال القاضي السّاوي صاحب البصائر: إنّه يجب أن يكون كالأصل لأنّه لو كان دائما أو ضروريّاً لكان عكس العكس الذي هو الأصل أيضا دائما أو ضروريّاً؛ وذلك لانعكاسهما على أنفسهما هذا خلف.

وقال من تأخّر عنه زماناً: إنّا نقول: (لا شيء من الكاتب بساكن لا دائماً بل ما دام كاتباً) ولا نقول في عكسه (لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما)؛ لأنّ بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالأرض، ولأجل ذلك كان العكس عرفيّاً عامّاً محتملا للضرورة أو الدوام. وقال آخر بعده: هذا العرفيّ يجب أن يكون البعض منه عرفيّاً خاصّاً؛ لئلّا يلزم ما أورده صاحب البصائر.

وأقول: في تقريره إنّ هذا العكس لا يحفظ الكميّة والجهة معاً، بل يحفظ إحداهما وحدها، إمّا الكميّة وحينئذ يصير في الجهة عامّة، وإمّا الجهة وحينئذ يصير في الكميّة جزئيّة، أمّا الانعكاس؛ فلأنّ الأصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي(ج) و(ب)، ويلزم على ذلك أنّ الموصوف بـ(ب) حال اتصافه به لا يكون موصوفاً بـ(ج)، وأمّا انحفاظ الجهة في البعض؛ فلأنّ الأصل يقتضي أن يكون ذات (ج) قد تخلو عن الاتصاف به وإلّا لكان عدم اتصافها بـ(ب) أيضاً دائماً، وكان لا دائماً هذا خلف. وإنّها قد يتّصف بـ(ب) في بعض أوقات خلوها عن (ج)، وإلّا لكان (ب) دائم السلب عنها، كان لا دائماً هذا خلف.

فتلك الذات عند اتصافها بـ(ب) يمتنع أن توصف بـ(ج) لا دائما، ولكن ما دامت موصوفة بـ(ب) وهو المطلوب، وأمّا احتمال العموم؛ فلأنّ (ب) لمّا أمكن أن يكون محمولاً في الإيجاب على الذات الموصوفة بـ(ج) احتمل لأن يكون أعمّ منها، فيكون شيء ما آخر يوصف بـ(ب) ولا يحمل على تلك الذات أصلاً، ولا محالة يكون تلك الذات ضروريّة السلب عن ذلك الشيء، فلأجل ذلك لا يصحّ أن يسلب(ج) عن كلّ ما يوصف بـ(ب) بالوجود بل عن بعضه، وأمّا عن كلّه فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العامّ.

واعلم أنّ العرفي العامّ يصدق مع احتمالات كثيرة، ككون الجهة ضروريّة في الكلّ، أو دائمة في الكلّ، أو وجوديّة عرفيّة في الكلّ، أو ضرورية في البعض ودائمة في البعض، أو ضرورية في البعض ووجوديّة في البعض، أو دائمة في البعض ووجودية في البعض، أو ضرورية ودائمة ووجودية معاً في الأبعاض، وهذا العرفيّ العامّ يصدق مع أربعة احتمالات: منها هي أن تكون وجوديّة في الكلّ أو في البعض ولا يصدق مع باقيها. وأما على الوجه الثاني

من الوجهين الآخرين فتقريره أن نقول: قولنا (لا شيء من جيمات الزمان الفلاني بـ ـ ب ـ في ذلك الزمان) ينكعس إلى قولنا (لا شيء من ـ ب ـ بـ ـج ـ في ذلك الزمان) لا أن يشترط في(ب) أن يكون موجوداً في ذلك الزمان؛ فإنّه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ، كما ذكرنا وتمثّلنا فيه بمالك ألف وقر ذهب، بل ندّعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان، ونبيّنه بأنّه لو لم يكن ذلك حقّاً لكان بعض (ب) (ج) في ذلك الزمان، فبالافتراض يكون بعض(ج) (ب) في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جيمات ذلك الزمان بـ(ب) هذا خلف. والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مرّ فلا وجه لإعادته[1].

قال الشّيخ: (وأمَّا الحجّة المُحدَثة التي لهم من طريق المباينة التي أُحدِثت من بعد المُعلِّم الأوّل، فلا يحتاج إلى أن نذكرها، فإنّها وإن أُعجِب بها عالم مزورة، وقد بيّنا حالها في كتاب الشفاء.)

بعد أن تمّ الاعتراض على الحجّة التي أقامها المعلّم الأوّل قام هذا المعترض باستحداث حجّة جديدة للإثبات، والمصنّف هنا أراد بيان هذه الحجة ووصفها أنّها مزوّرة بمعنى من نظر لها دون تدقيق وتأمّل افتتن بصحّتها وهي باطلة الحقيقة، وإن كان قد استحسنها الحكيم أبو نصر الفارابي.

وخلاصتها: أنّه إذا قلنا: (لاشيء من ج ب) فإنّها تنعكس إلى (لا شيء من ب ج)؛ وذلك لأنّ (ج) مباين لـ(ب)، ومبائَنُ المبائِنِ مبائِنٌ فإذن(لا شيء من ب ج).

المحقّق الفخر إستشكل على أصل القاعدة القائم عليها البرهان، وهو أنّ

(1) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ص200.

مباين المباين ليس دائما يكون (ب)، فقد يكون هو الشيء نفسه، أو يمكن أن يكون شيء آخر غير المورد. وسبب سهوه عدم التفريق بين المضاف من قولهم (مُبائَن المُبائِن...) على أنه اسم مفعول، والمضاف إليه على انّه اسم الفاعل، والفاضل ظنّهما كليهما اسم فاعل.

وعموماً ذهب الشيخ على أنّ هذه الحجّة مزوّرة وباطلة لاشتمالها على المصادرة الواضحة. ووجه المصادرة أنّ المبائن المذكورة في القاعدة بمعنى السلب فيكون معناها أنّ ما سلب عنه شيء فيجب أن يكون مسلوباً عن ذلك الشيء، وهذا عين المطلوب مأخوذاً في نفس الدليل عليها.

انعكاس الموجبة المطلقة

قال الشّيخ: (وأمَّا الكُلِّيّة الموجبة فإنّها لا يجب أن ينعكس كُلِّيّة، فربّما كان المحمول أعمّ من الموضوع، ولا يجب أيضاً أن ينعكس مُطلَقة صرفة بلا ضرورة؛ فإنّه ربّما كان المحمول غير ضروريّ للموضوع، والموضوع ضروريّ للمحمول، مثل التنفّس لِذي الرئة من الحيوان، فإنّه وجوديّ ليس بدائم اللزوم، ولكنّه ضروريّ له الحيوان ذو الرئة؛ فإنّ كلّ متنفّس فإنّه بالضرورة حيوان ذو رئة، بل إنّما تنعكس الُمطلَقة مُطلَقة عامّة تحتمل الضروريّة، لكنّ الكُلِّيّة الموجبة يصح عكسها جزئياً موجباً لا محالة، فإنّه إذا كان كلّ(ج) (ب) كان لنا أن نجد شيئاً مُعيَّناً هو (ج) و(ب)، فيكون ذلك الجيم (ب)، وذلك الباء (ج)، وكذلك الجزئيّة الموجبة تنعكس مثل نفسها)

الموجبة الكليّة من المطلقات لا تنعكس كليّاً؛ لاحتمال أن يكون المحمول أعمّ من الموضوع، ولا تنعكس مطلقة خالية عن الضرورة؛

لاحتمال أن يكون الموضوع ضروريّاً للمحمول، سواء كان المحمول ضروريّاً له أو غير ضروريّ، بل تنعكس جزئيّة للاحتمال كون المحمول أعمّ من الموضوع، وتنعكس مطلقة عامّة؛ لأنّ موضوع الموجبة إنّما يكون ثابتاً على فرض كون المحمول أعمّ من الموضوع، والإيجاب المطلق أو ما نعبّر عنه بالفعليّة يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل، كالضاحك لنفس الإنسان بالفعل، ففي العكس تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول ـ عقد الحمل في الأصل يصير عقد الوضع في العكس ـ وتصير جهة الأصل ـ عقد الحمل في الأصل ـ جهةً لمحموله ـ أي محمول الأصل ـ الذي صار موضوعاً في العكس بالنسبة إلى تلك الذات، والجهة التي كانت لوصف الموضوع ـ عقد الوضع في الأصل ـ بالنسبة لذات الموضوع في الأصل جهة العكس وكلتاهما مطلقتان ـ أي عقد الوضع وعقد الحمل ـ، فجهة العكس أيضا مطلقة. وما ذهب إليه الفاضل الشارح من أنّ المطلقة العامّة تنعكس إلى ممكنة عامّة؛ لأنّ الضروريّة تنعكس ممكنة عامّة، والضروريّة أخصّ من المطلقة العامّة فكان انعكاس المطلقة أولى.

انعكاس الموجبة العرفيّة

قال الشّيخ: (وإن كان الكُلّيّ والجزئيّ الموجبان من المُطلَقات التي لها من جنسها نقيض بُرهِن على أنّها تنعكس جزئيّة من طريق أنّه لم يكن حقًّا أنّ بعض ب ج، فلا شيء من ب ج، فلا شيء من ج ب.)

أسرى المصنّف ما تقدّم من بيان في المطلقة الموجبة إلى العرفيّة الموجبة، كلّيّة كانت أو جزئيّة، حيث تنعكس إلى موجبة جزئيّة عرفيّة، وأقام الدليل على ذلك بما حاصله:

إذا قلنا: (كلّ ج ب دائماً مادام ج)، فالمدّعى تنعكس (بعض ب ج دائماً مادام ب)، وإلّا لو لم يكن كذلك فيصدق نقيضه(لاشيء من ب ج دائماً ما دام ب)، وهذا ضدّ الأصل.

وهنا العلّامة الساوي اعترض على الشّيخ حيث أنّ الشيخ لم يستدلّ على الموجبة الكليّة والجزئيّة المطلقة العامّة على أنّها تنعكس مطلقة عامّة ولمّا جاء إلى العرفيّة بيّن الاستدلال، والحال أنّ الدليل هو الدليل مع التغير القليل، فما ذكره من قيد لا معنى له؛ لأنّها تقبل الاستدلال، فـ(كل ج ب بالطلاق العام) تنعكس (بعض ب ج بالاطلاق العام) ثم نقول: ونقيض المطلقة العامّة الدوام، فيكون نقيض(بعض ب ج بالاطلاق العام) (لا شيء من ب ج دائماً)، والسالبة الكليّة الدائمة تنعكس كنفسها سالبة كليّة دائمة وهذا مناقض للأصل، فالبرهان هو البرهان.

وردّ عليه البعض أنّ البرهان هنا لا يجري من جهة أنّك قلت عكس السالبة الكليّة الدائمة العامّة تنعكس كنفسها، وهذا ما لم يثبت بيانه، وإنّما كان الكلام في العرفيّة العامّة لا بالدائمة، فهذا الأمر غير بيّن، وأيضاً هذا يبين بالموجبة الجزئيّة المتوقّف بيان انعكاسها على السالبة الكليّة الدائمة فيلزم الدور كما تقدّم، أو يلزم سوء الترتيب إن بيّن انعكاس الجزئيّة بالافتراض أو غيره.

ولكن نقول في بيان وجه هذا القيد هو: أنّ الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبين بعد؛ احترازاً إمّا من الدور أو من سوء الترتيب، لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كليّة، وكان عنده أنّها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب إليه في باب

التناقض، وقد بين أنّ السالبة العرفيّة تنعكس كنفسها، فإذن كان عكسها ضداً ونقيضاً للأصل بحسب ما ذهب إليه، ولم يكن الكلام مبنيّاً على ما بعده.

انعكاس السالبة الجزئيّة المطلقة

قال الشّيخ: (وأمَّا الجزئيّة السالبة فلا عكس لها؛ فإنّه يمكن أن لا يكون كلّ(ج) (ب) ثم يكون كلّ(ب) (ج)، فليس ليس كلّ(ب) (ج)، مثل أن الحقّ هو أنّه ليس بعض الناس بضحّاك بالفعل، وليس يمكن أن لا يكون شيء ممّا هو ضحّاك بالفعل إنساناً).

السالبة الجزئيّة لا عكس لها من نفسها، وبيّن الشيخ ذلك من خلال بيان كذب بعض الموارد، فلو قلنا: (كل إنسان ضاحك بالفعل) ينعكس (ليس كل ضاحك إنسان) وهذا كاذب، فهذا نقض على من قال بجواز إنعكاسها.

الفصل الخامس؛
عكس الضروريّات

عكس السالبة الكلّيّة

قال الشّيخ: (وأمَّا السالبة الكُلِّيّة الضروريّة فإنّها تنعكس مثل نفسها، فإنّه إذا كان بالضرورة (ب) مسلوباً عن كلّ(ج)، ثم أمكن أن يوجد (بعض ب ج)، وفُرِض ذلك العكس عكس ذلك، فكان (بعض ج ب)، على مُقتضَى الإطلاق الذي يعمّ الضروريّ وغيره. وهذا لا يَصدُق البَتَّة مع السلب الضروريّ، بل صِدقُه معه محال، فما أدّى إليه محال. ولك أن تبيّن ذلك بالافتراض، فيُجعَل ذلك البعض (د)، فتجد بعض ما هو (ج) قد صار ـ ب ـ).

السالبة الكلّيّة تنعكس كنفسها، فلو قلنا: (لا شيء من ج ب بالضرورة) فمعناه (ب) مسلوب عن ذات (ج) بالضرورة، أي (ب) ممتنع الثبوت لذات (ج)، وهذا معناه بالضرورة الموصوف بـ(ج) مسلوب عنه (ب)، كقولنا: (لاشيء من الحجر إنسان)، ودليله بالخلف فأخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئيّة ممكنة عامّة، وهو معنى قوله: ثمّ أمكن أن يوجد بعض ـ ب ـ ج. كان انعكاسها مما لم يتبيّن بعد فلم يبيّن الكلام عليها، بل فرضها مطلقة

وهو معنى قوله: و فرض ذلك. و إنّما كان له ذلك لأنّ هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال، ثمّ عكس المطلقة على ما بيّنها من قبل فانعكست مطلقة عامّة تناقض الأصل بحسب الكيفيّة والكميّة ويضادها بحسب الجهة، بل يلزمها من الممكنات العامّة ما يناقض الأصل مطلقاً فلزم الخلف، وهو معنى قوله: بل صدقه معه محال، ثمّ رجع إلى المطلوب وقال: فلم يكن ما فرضناه ممكناً ممكن لأنّه أدّى إلى محال، والمؤدّي إلى المحال محال، وهو المراد من قوله: فما أدى إليه محال. وقد تمّ كلامه، ثمّ إنّه ذكر أنّ بيان انعكاس الموجبة الجزئيّة إنّما يتأتّى بالافتراض لئلّا يذهب الوهم إلى تخيل دور[1].

عكس الموجبة الكلّيّة

قال الشّيخ: (والكُلِّيّة الموجبة الضروريّة تنعكس على نفسها جزئيّة موجبة؛ لِما بيّن من حُكم المُطلَق العامّ لكن لا يجب أن ينعكس ضروريّة؛ فإنّه يمكن أن يكون عكس الضروريّ ممكناً، فإنّه يمكن أن يكون (ج) كالضحّاك ضروريًا له، و(ب) كالإنسان غير ضروريّ له (ج) كالضحّاك. ومَن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه، فلا تصدقه، فعكسها إذاً الإمكان الأعمّ. والموجبة الجزئيّة الضروريّة تنعكس أيضاً جزئيّة على ذلك القياس.)

الحق أنّها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة بمثل ما مرّ في المطلقات، وبعض المنطقيّن ذهبوا إلى أنّها تنعكس كنفسها ضرورية، والشيخ أراد أن يردّ عليهم فأشار أوّلاً إلى أنّها تنعكس جزئيّة موجبة مطلقة عامّة بمثل ما مرّ في المطلقات، ثمّ اشتغل في الردّ فقال: (ولا يجب أن تنعكس ضرورية) وبيّنه

---

(1) الشيخ الطوسي، الإشارات والتنبيهات، ج1، ص208.

بمثال الإنسان و الضاحك، ثم قال: (ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه فلا تصدقه) أي يحتال لبيان أنّ العكس ضروريّ، وهو أنّهم يقولون ذلك العكس إمّا أن يكون ضرورياً كالأصل، أو لا يكون، فإن كان فهو المطلوب، وإلا فلينعكس العكس مرّة أخرى إلى غير ضروري؛ لأنّ الضروري لمّا انعكس إلى غير الضروري فغير الضروري أولى بأن ينعكس إليه، وغير الضروريّ يضاد الأصل وذلك خلف. وهذا غير صحيح؛ لأنّه مبنيّ على أنّ عكس غير الضروريّ غير ضروريّ وهو ليس ببيّن، بل الضروريّ وغير الضروريّ ينعكسان إلى كلّ واحد منهما، ثمّ رجع الشيخ إلى إنتاج المطلوب الذي هو إبطال مذهبهم فقال: (فعكسها إذن الإمكان الأعم) أي الشامل للضرورة واللّاضرورة، وإنّما قال ذلك؛ لأنّ المطلوب لما كان هو الردّ على من زعم أنّه ضروريّ، وكان البرهان عليه أنّه يمكن أن يكون أيضا غير ضروريّ في بعض المواد فالواجب أن يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت ببرهان آخر؛ إذ لو كان قال إنّه الإطلاق العام لكانت النتيجة غير ما اقتضاه ببرهانه وليس قوله إنّه الإمكان الأعمّ بمناف لكونه أخص منه في نفس الأمر على ما صرح به في سائر كتبه. وما تمسّك به الفاضل الشارح في احتمال أن يكون العكس ممكناً وهو قوله: إن العكس قد يكون ممكنا، لا يدخل في الوجود كما لو فرض أنّ الإنسان لا يصير كاتباً في مدّة وجوده. فضعيف؛ وذلك لأنّه ينافي الأصل فإنّ الأصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي أثبت له الإنسانيّة بالضرورة، فإنّ الكاتب ما لم يكن ثابتاً لا يكون إنساناً، ولمّا ثبت وثبت أنّه إنسان ثبت أنّه حاصل أيضاً لما هو الإنسان.

عكس السالبة الجزئيّة

قال الشّيخ: (والسالبة الجزئيّة لا تنعكس لما علمت، ومثاله بالضرورة ليس كلّ حيوان إنساناً، ثمّ كلّ إنسان حيوان، ليس ليس كلّ إنسان حيوان)

وممّا قدّمناه اتّضح البيان فيه فلا نعيد.

الفصل السادس؛
عكس الممكنات

قال الشيخ: (أمَّا القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب، فإنّه ليس إذا لم يمتنع، بل أمكن أن يكون لا شيء من الناس يكتب، يجب أن يمكن ولا يمتنع أن لا يكون أحد ممّن يكتب إنساناً أو بعض ممّن يكتب إنساناً، وكذلك هذا المثال يبيّن الحال في الممكن الأخصّ والخاصّ، فإنّ الشيء قد يجوز أن ينفى عن شيء، وذلك الشيء لا يجوز أن ينفى عنه شيء؛ لأنّه موضوعه الخاص الذي لا يفرض إلاّ له، وأمَّا في الإيجاب فيجب لها عكس، ولكن ليس يجب أن يكون في الممكن الخاصّ مثل نفسه، ولا تسمع إلى قول من يقول: إنّ الشيء إذا كان ممكناً غير ضروريّ لموضوعه، فإنّ موضوعه يكون كذلك. وتأمّل المُتحرِّك بالإرادة كيف هو من المُمكنات للحيوان، وكيف الحيوان ضروريّ له، ولا تلتفت إلى تكلّفات قوم فيه، بل كلّ أصناف الإمكان ينعكس في الإيجاب بالإمكان الأعمّ؛ فإنّه إذا كان (كلّ ج ـ ب) أو (بعض ج ـ ب) بالإمكان، (فبعض ب ـ ج) بالإمكان الأعمّ، وإلا (فليس يمكن أن يكون شيء من ب ـ ج)، فبالضرورة على ما علمت (لا شيء من ب ـ ج)، فبالضرورة (لا شيء من ج ـ ب)، هذا خلف.

وربّما قال قائل: ما بالكم لا تعكسون السالبة المُمكنة الخاصّة، وقوّتها قوّة الموجبة. فنقول: إنّ السبب في ذلك أنّها ـ أعني الموجبة ـ إنّما تنعكس إلى موجبة من باب الإمكان الأعمّ، فلا تحفظ الكيفيّة، ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاصّ لأمكن أن يقلب من الإيجاب إلى السلب، فتعود الكيفيّة في العكس لكنّ ذلك غير واجب.

وقوم يدّعون للسلب الجزئيّ الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئيّ الذي في قوّته، وحُسبانهم أنّ ذلك يكون خاصًّا أيضاً، ويعود إلى السلب فظنُّهم باطل، قد تتحقّقه ممّا سمعتَه، ومن هذا المثال قولنا: يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحّاك، ولا تقول: يمكن أن يكون بعض ما هو ضحّاك ليس بإنسان.)

إذا كانت القضيّة ممكنة سالبة فلا تنعكس أصلاً؛ لإمكان أن يسلب شيء عن شيء آخر، ولكن ليس من الضروري أن يسلب ذلك الشيء الآخر عن هذا الشيء، مثاله إذا قلنا: (لاشيء من الإنسان ضاحك بالإمكان الخاص) أي سلب الضحك بالفعل عن أفراد الإنسان فهذا ممكن، ولكن العكس غير ممكن (لاشيء من الضاحك بإنسان بالإمكان)؛ إذ الضاحك هو الإنسان، نعم لا يمتنع إنعكاسها في بعض الموارد.

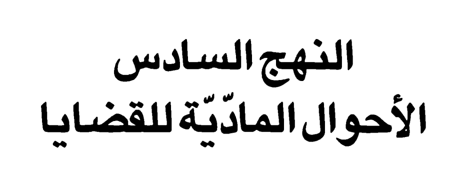
و لا تلتفت إلى بيان البعض من أنّ الممكن الخاص ينعكس كنفسه، وهو أنّا إذا قلنا: (كل حيوان يمكن أن يكون نائما من جهة ما هو نائم) فـ(بعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن أن يكون حيواناً)؛ لأنّ حيوانيّته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضروريّة من تلك الجهة. وردّ الشيخ بأنّه مغالطة أمّا أوّلاً فلأنّ قوله من جهة ما هو نائم أخذ جزءاً من المحمول في

الأصل والعكس جميعاً، كان يجب أن يجعل جزءاً من الموضوع في العكس ويصير العكس فـ(بعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن أن يكون حيواناً)، وحينئذ يكون كذبه ظاهراً؛ لأنّ النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيواناً ولا شيء آخر غير النائم.

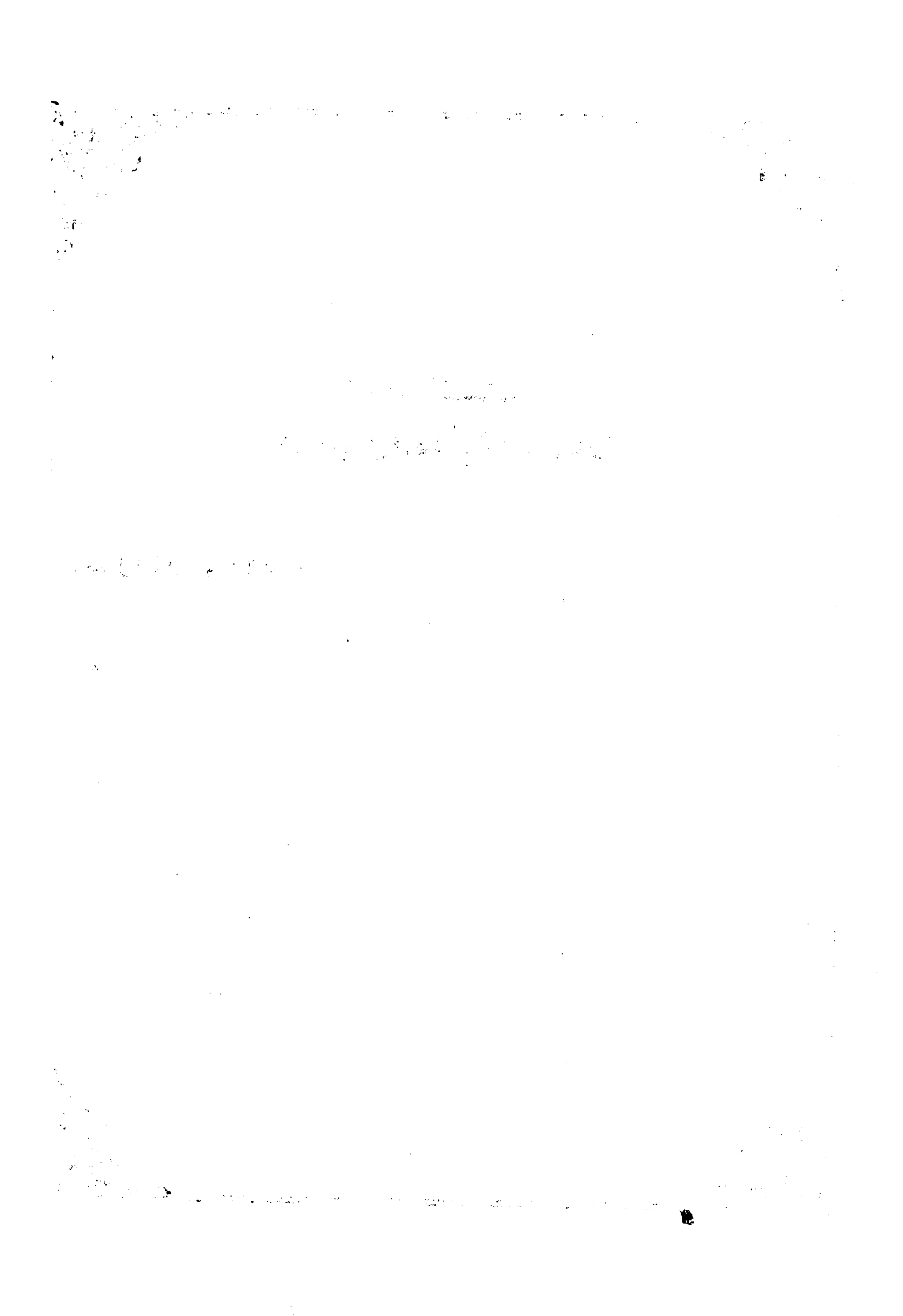
وأمّا ثانياً فلأنّ هذا المثال وإن كان حقّاً فهو لا يفيد المطلوب؛ لأنّ انعكاس القضيّة في مادّة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقاً، بل عدم انعكاسها في مادّة يقتضي عدم انعكاسها مطلقاً.

وقوله: (وربّما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة) إشارة إلى مذهب بعض القدماء فإنّهم حكموا بأنّها تنعكس جزئيّة لأنّها في قوّة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئيّة، وإنّما حكمنا بأنّها لا تنعكس إلى ذلك لأنّ العكس يجب أن يكون بشرط بقاء الكيفيّة على ما وفق عليه الاصطلاح، ولعل القائلين إنّما ذهبوا إلى ذلك بظنهم أنّ عكسها في قوّة سالبة ممكنة جزئيّة، وقد غلطوا فيه لأنّ الموجبة الممكنة الخاصّة لا تنعكس ممكنة خاصّة، بل عامّة ليست موجبتها في قوّة سالبتها.

وقوله: (وقوم يدعون للسلب الممكن الجزئي عكسا) إشارة أيضاً إلى بعض مذاهبهم. وباقي الفصل غني عن الشرح.



الفصل الأوّل: جهات القضايا



الفصل الأوّل؛
جهات القضايا

البحث الصوري والمادّي في القضايا

قال الشّيخ: (وفيه إشارة إلى القضايا من جهة ما يصدق بها أو نحوه)

ليُعلَم أنّ البحث الماديّ: هو بحث عن الشيء من حيث ما يعرضه من أمور خارجة عن ذاته ولوازمه، وبخلافه البحث الصُوَري الباحث عن الشيء من جهة ما يتعلّق بذاته ولوازمه الذاتيّة.

ومنه يُعلَم أنّ الأحوال الماديَّة تختلف من شيء لآخر، وأمَّا الصُوَريَّة فعامّة لا تختلف في عموم أفرادها، وإن تغيّر بعض سماتها.

فمثلاً البحث الصُوَري في مباحث الألفاظ بحثٌ عن اللفظ من حيث دلالته على معنى ذاتيّ أو عرضيّ، فينقسم اللفظ إلى ذاتيّ وعرضيّ، والذاتيّ إمَّا جنس أو فصل أو نوع، والعرضيّ إمَّا لازم أو مفارق. ومثل هذه الأحوال غير مختصّة بلفظ دون لفظ، بل لا ينفَكُّ عنها لفظ؛ لأنّها لازمة لذاته من حيث هو، أمَّا البحث عن كون المعنى الدال عليه اللفظ هل هو جوهر أم عرض، أو كَيف أم كَمّ، أو حيوان أم نبات أم جماد؟ فهذه أحوال خارجة عن

ذاته غير لازمة لها، تختلف من معنى لآخر؛ إذ ليس كلّ معنى هو جوهر أو عرض أو حيوان أو ... إلخ، فالبحث عنها يكون بحثاً ماديًّا.

وكذلك البحث الصُوَريّ في القضايا، فهو بحث عن الأحوال الذاتيّة لطبيعة القضيّة التي لا تَنفَكّ عنها قضيّة، فنقول مثلاً: إنّها حمليّة أو شرطيّة، والحمليّة لا بدّ لها من موضوع، ومحمول، وكَم، وكَيف، وجهة. والشرطيّة لا بدّ لها من مقدم، وتالي... وهكذا.

أمَّا البحث عن الأحوال الماديّة للقضايا ـ وهو ما يشير إليه المُصنّف هنا ـ فهو بحث عن القضايا من جهة تعلّق التصديق أو نحوه بها، وبه تتنوّع القضايا[1] إلى بديهيّة ومشهوريّة وَوهميّة... إلى آخر أقسامها، على ما سيأتي تفصيله.

في عبارة المُصنّف ثَمَّة تعبير يثير سؤالاً في نفس قارئها، حاصله: ما المقصود من نحو التصديق المتعلِّق بالقضايا على ما في عبارته؟

وجوابه أنّ مراد المُصنّف من نحو التصديق ما يجري مجراه، كالتخيّل المُحْدَثِ من القضايا الشعريّة، فالقضايا المُخيَّلة لا يتعلّق بها التصديق، ولكن يتعلّق بها ما يشبهه ويجري مجراه؛ إذ إنّها توقع في النفس شيئاً يشبه التصديق، وهو التخيّل المستلزِم للقبض والبسط.

ولا يخفى عندما نُشبّه شيئاً بشيء فلا بدّ من وجود وجه اشتراك بينهما ووجه افتراق، ووجه الاشتراك في المقام هو: أنّ التصديق والتخيّل كلاهما انفعال نفسانيّ تجاه القضيّة المسموعة، ففي التصديق تذعن النفس بوقوع

---

(1) هنا يمكن أن نحدس بسبب آخر للتسمية بالماديّة وهو: أنّ حيثيّة المادّة هي حيثيّة القوّة والقبول لا الفعل، والبحث هنا هو بحث عن القضايا من حيثيّة ما تقبله من التصديقات.

النسبة بعد أن ترجح أحد طرفيها على الآخر، فالتصديق إذعان النفس وانفعالها الملازم للترجيح (أو ما يُسمَّى بالحكم) الذي هو فعل للنفس، وكذلك الأمر في القضايا المُخيّلة فإنّ النفس تنفعل بها بحصول التخييل لها.

وأمّا وجه الافتراق فحاصل في أمور عدة:

الأوّل: في المنفَعِل، حيث إنّ المنفَعِل عن التصديق المرتبة العقليّة للنفس، وأمَّا المنفَعِل عن الخيال فهو المرتبة الخياليّة لها.

الثاني: المنفَعَل عنه، حيث إنّ الانفعال التصديقيّ هو انفعال عن المعاني التي تتضمّن القضيّة، وأمَّا التخيُّليّ فهو عن الصُوَر الخياليّة الحاصلة من القضيّة ومعانيها.

الثالث: أثر الانفعال، حيث إنّ الانفعال التصديقيّ يقتضي الاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع، وأمَّا التخيُّليّ فيقتضي الانقباض والانبساط، ولا يُولِّد رأياً أو اعتقاداً.

ثم إنّ البحث عن الأحوال الصُّوَريّة للقضايا والبحث عن أحوالها المادِّيّة كلاهما متقدّمان على بحث القياس وبحث الصناعات الخمس بالطبع؛ لأنّه متعلّق بمفردات التأليف فيها، وأمَّا بحث القياس وما بعده من الصناعات فهو متعلّق بكيفيّة التأليف.

ومن يريد البحث عن كيفيّة التأليف لا بدّ أن يبحث أوّلاً عن مفردات هذا التأليف؛ لدخالة في كيفيّته، إذ لا بدّ أن يتعلم أوّلاً اختيار المواد ثم يتعلم تأليفها.

أصناف القضايا

قال الشّيخ: (أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين، ومَن يجري مجراهم، أربعة: مسلّمات، ومظنونات وما معها، ومشبّهات بغيرها، ومخيّلات).

قسّم الشيخ القضايا المستعملة عند القائسين[1] ومن يجري مجراهم إلى أربعة أقسام؛ إذ البحث عن القضايا هنا بحثٌ عنها من حيث ما يتعلّق بها التصديق، ومن هذه الجهة إمَّا أن تقتضي تصديقاً أو لا، والتي لا تقتضيه إمَّا أن تقتضي ما يجري مجرى التصديق أو لا تقتضي شيئاً، وما تقتضي التصديق إمَّا أن تقتضيه جازماً أو غير جازم، وما تقتضي تصديقاً جازماً إمَّا أن يكون لسبب أو لِما يشبه السبب، فما يكون لسبب هي المسلَّمات، ولِما يشبه السبب فهي المشبّهات بغيرها، وما تقتضي تصديقاً غير جازم فهي المظنونات والمشهورات في بادئ الرأي والمقبولات، والمقتضية لما يجري مجرى التصديق فهي المخيّلات، وأمَّا ما لا تقتضي شيئاً ـ وهي القضايا المجهولة التصوّر أو القضايا المشكوكة التي لم تُصغ صياغة شعريّة، فلا تكون مؤثرة على الإطلاق ـ فلا يبحث عنها لعدم الفائدة.

قال الشّيخ: (والمسلّمات إمَّا معتقدات وإمَّا مأخوذات).

تنقسم المسلّمات ـ وهي القضايا التي يُصدَّق بها على نحو الجزم ـ إلى معتقدات ومأخوذات؛ لأنّ ملاك الحكم والتصديق فيها هو: إمَّا نفس

---

(1) قد يقال: ما علاقة هذا البحث بالقياس؛ إذ إنّ البحث عن الأحوال المادية للقضايا؟!
والجواب: إنّ البحث هنا عن القضايا من حيث يتعلّق بها التصديق، وهي من هذه الحيثية تصلح لأن تكون مبدأ قياسياً.

المُصدِّق بمرتبتها العقليّة أو بوجدانه العرفيّ أو الأخلاقيّ، فتُسمَّى معتقدات، وإمَّا الأخذ عن الغير، بمعنى أنّ الحد الأوسط لحصول الجزم بها هو كلام ذلك الغير، فتُسمَّى مأخوذات، مثل ما يُسلَّم به أخذاً عن المعصومين عليهم السلام من التعبديّات، أو من أهل الخبرة من الثقات.

وهنا لا بدّ من الالتفات إلى أنّنا إنّما نسلِّم بها، لا لأنّ العقل حكم بها، بل لعلمنا أنّ المُخبِر بها معصوم يستحيل في حقّه الكذب، أو ثقة غالباً ما يصدق. فالحدّ الأوسط لحصول الجزم لا يكون ذاتيًّا للموضوع، بل هو أمر خارج عنه، فقول المعصوم، أو الثقة يؤدِّي إلى حصول اليقين، ولكن تعبّداً وتسليماً؛ ولذلك لا ينقطع السؤال عنه بـ (لِمَ هو)، فلو أخبرك المعصوم، أو الثقة بأنّ: (العالم حادث)، فلك أن تسأل: لِمَ هو حادث؟ ولذلك لا يصح أخذ قول المعصوم، أو الثقة حداً أوسط في البرهان بمعناه المنطقيّ؛ لأنّ من شروط الحدّ الأوسط في البرهان بهذا المعنى أن يكون عِلّة لثبوت المحمول للموضوع ثبوتاً وإثباتاً، أي عِلَّة لواقع هذا الثبوت، وعِلّة لحصول اليقين به، وقول المعصوم أو الثقة عِلَّة للثاني دون الأوّل.

نعم، إذا كان قول المعصوم إرشاداً إلى دليل عقليّ، بمعنى أنّه يريد منّا التصديق به عن طريق حكم العقل، فهذا من قبيل التعليم التفهيميّ، لا من قبيل المأخوذات.

المعتقدات

قال الشّيخ: (والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميّات).

هذا تقسيم للمعتقدات إلى أصنافها؛ وذلك لأنّ الحكم فيها إمَّا أن يُعتبَر

فيه مطابقته للواقع أو لا يعتبر فيه ذلك، فإن أُعتُبِر فإمَّا أن يكون مطابقاً أو لايكون، فإن كان مطابقاً فهو الواجب قبولها، وإن لم يكن مطابقاً فهي الوهميّات، وإن لم يُعتبَر في الحكم المطابقة للواقع فهي المشهورات. وإنَّما لم يعتبر فيها ذلك؛ لأنّ ملاك الحقّ فيها هو الشهرة، لا مطابقة الواقع وعدمها.

واجبات القبول

قال الشّيخ: (والواجب قبولها: أوّليّات، ومشاهدات، ومجرّبات، وما معها من الحدسيات والمتواترات، وقضايا قياساتها معها).

الواجب قبولها: هي القضايا التي يضطر العقل إلى قبولها والتسليم بها، وهذا أمر راجع إلى طبيعة الفطرة العقليّة التي فطر الله تعالى الإنسان عليها؛ إذ إنّ العقل من فطرته أنّه يضطر اضطراراً طبيعياً لقبولها والتسليم بها لوضوحها، كما يضطر الإنسان إلى الميل ميلاً طبيعياً نحو الطعام بغريزة شهوة الأكل؛ لحاجته إليه. وتُسمَّى هذه القضايا بالبديهيّة.

والبديهة بحسب اللغة الأوّليّة[1]، ومعنى الأوّليّة بالاصطلاح أوّل ما يصدّق بها العقل، وملاك أوّليتها وضوحها الذاتي.

ولمّا عُرِّفت القضايا النظريّة بكونها ما تحتاج إلى التفكير للتصديق بها كان من اللازم أخذ قيد آخر على ما عليه تعريف المشهور في القضايا البديهيّة، من كونها لا تحتاج إلى تفكير في قبولها، قضاءً لتميّزها وتمام جهة مقابلتها مع النظريات.

---

(1) البداهة أو البديهة: أوّل كلّ شيء... البديهي: الضروري في نظر العقل... البديهيات: عند العلماء الأوّليات بعينها. انظر: المنجد في اللغة: مادة بده. الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة بدهه.

والمُصنّف قسّمها إلى أربعة أقسام: الأوّليات، والمشاهدات، والمجرّبات وما معها من الحدسيّات والمتواترات، والفطريّات. وملاك القسمة فيها أنّ العقل كي يحكم بها فإمّا أن لا يحتاج إلى شيء مطلقاً غير تصوّر طرفيها وهي الأوّليات، أو يحتاج إلى شيء، وهو لا يخلو عن كونه إمّا أن يحتاج إلى ما يَنضَمّ إليه أو إلى القضيّة المحكوم بها أو إلى كليهما.

فأمّا ما يَنضَمّ إلى العقل: فالحِسّ، سواء كان ظاهريًّا، كما في المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوّقات والملموسات، أو باطنيًّا، كما في المدرَكات الحضوريّة، كإدراك الخوف والجوع والفرح والحزن، وهكذا.

وأمّا ما يَنضَمّ إلى القضيّة، فخصوص المبادئ اللازمة لقضاياها الحاصلة عند الإنسان بداهة، والحاضرة بمجرَّد حضور قضاياها تصوّراً، وتُسمّى بالقضايا التي قياساتها معها أو الفطريّات.

وأمّا ما يَنضَمّ إلى كليهما، فما يَنضَمّ إلى العقل هو تكرر المشاهدة، وما يَنضَمّ إلى القضيّة هو القياس الخفيّ.

وتشمل المجرّبات والحدسيّات والمتواترات، فالملاك في جميعها واحد، وأفرد بعضها عن بعض بعنوان مختصّ به، لما لكل منها ما يميّزه عن قرينه بخصوصيةٍ ما، فخصوصيّة الحدسيّات حصول يقينها بتكرر المشاهدة والقياس الخفيّ الكاشف عن وجود العلّة مع بيان ماهيّتها، وخصوصيّة التجريبيّات كخصوصيّة الحدسيّات إلاّ أنّ العلّة فيها مجهولة الماهيّة، وأمَّا المتواترات فخصوصيّتها كونها متعلّقة بالقضايا الإخباريّة المعتمدة على تكرّر السماع.

وقد خصّ الشيخ القسم الأوّل من الواجب قبولها باسم الأوّليات، مع

أنّها جميعاً تُسمّى بالأوّليات، كما تقدّم؛ لأنّها أولى الأوّليّات، حيث إنّها لا تحتاج إلى شيء غير تصوّر طرفيّ الحكم ليُصدَّق بها، والبقيّة تحتاج إلى شيء آخر، فكانت متقدّمة عليها في التصديق، فهذا التخصيص اصطلاحيّ فقط.

ومن الجدير بالذِّكر أنّ القضايا الأوّليّة مع اشتراكها جميعاً فيما قلناه، ولكن تفترق من جهة أخرى مع قضيّة امتناع الإيجاب والسلب، أو امتناع النقيضين، والتي تُسمّى بحقّ أولى الأوائل، بيان ذلك:

إنّ سائر القضايا الأوّليّة مع وضوحها في نفسها، إلاّ أنّ المنكِر لها، يجاب بأنّ إنكارها يستلزم اجتماع النقيضين، فلو سأل سائل مثلاً، لِمَ الإنسان إنسان؟ ـ مع كونها من أوضح القضايا ـ لأجبناه بأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، بمعنى استحالة سلبه عنه، فلو عاد السؤال بلِمَ هو؟ لقلنا لأنّ سلب الشيء عن نفسه يقتضي أن يكون هُوَ هُوَ، وليس بِهُوَ، وهُوَ اجتماع للنقيضين.

أمَّا قضيّة امتناع النقيضين، فيستحيل إنكارها تكويناً؛ لأنّ إنكارها يستلزم تصديقها، حيث إنّ المُنكِر لها يجتمع إنكاره مع عدم إنكاره، فينتفي إنكاره، والسرّ في ذلك راجع إلى أنّ الإنكار كالإثبات حُكم عقليّ، والحكم ليس إلاّ ترجيح أحد طرفيّ النقيض على الآخر، ومع القول بإمكان اجتماع النقيضين، لا يمكن هذا الترجيح، وبالتالي يمتنع الحُكم مطلقاً، فافهم ذلك.

الأوّليّات

قال الشّيخ: (فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها، وأنواعها من هذه الجملة، فأمَّا الأوّليّات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، فإنّه كلّما وقع للعقل

التصوّر لحدودها بالكَنَه وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه توقّف إلاّ على وقوع التصوّر والفطانة للتركيب. ومن هذا ما هو جليّ للكلّ؛ لأنّه واضح تصوّر الحدود، ومنها ما ربما خفي وافتقر إلى تأمّل لخفاء في تصوّر حدوده، فإنّه إذا التبس التصوّر التبس التصديق، وهذا القسم لا يتوعر على الأذهان المشتعلة النافذة في التصوّر).

الأوّليّات هي القضايا التي تحكم بها غريزة العقل وتسلّم بها بذاتها، فلا تحتاج إلى معين خارج عن ذات غريزتها، وحكمها بذلك مشروط بحصول تصوّر لطرفيّ الحُكم على ما هما عليه بحقيقتهما وكنههما، مع تمام توجّه النفس لثبوت المحمول للموضوع عند الحُكم، ولا منافاة بين مشروطيتها بذلك والحُكم بأوّليتها؛ إذ الشرط مأخوذ بمفردات تصوّرها من تصوّر الموضوع والمحمول بكنههما وتصوّر النسبة بينهما. والحُكم بأوّليتها متعلّق بالجانب التصديقيّ بها[1].

ومثل هذا كمثل الغرائز الأخرى للإنسان، فالجائع إنَّما يميل إلى الشيء

---

(1) بيّن الشيخ هذه القضايا في النجاة قائلاً: (الأوّليات: هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، والمعنى الجاعل لها قضية وهو القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب، فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحسّ والخيال أو بوجه آخر في الإنسان ثم الفتها المفكرة الجامعة، وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء، بلا علّة أخرى، ومن غير أن يشعر أنّ هذا ممّا استفيد في الحال، بل يظنّ الإنسان أنّه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرة الوهميّة تستدعي إليها على ما بيناه، ومثال ذلك أنّ (الكلّ أعظم من الجزء)، وهذا غير مستفاد من حسّ ولا استقراء ولا شيء آخر. نعم، قد يمكن أن يفيده الحسّ تصوّراً للكلّ وللأعظم وللجزء وأمّا التصديق بهذه القضية فهو من جبلته) ابن سينا، أبو علي، النجاة، قسم المنطق، ص56، وقريب منه في الجوهر النضيد/ ص200.

الموضوع أمامه بحكم غريزة شهوة الأكل إذا عرف أوّلاً أنّ هذا الشيء طعام يصح أكله، أمّا إذا لم يعرف أنّه طعام فلا يميل إليه من هذه الجهة.

وتصوّر الطرفين فيها قد يكون جليًّا واضحاً، فتُسمّى قريبة المأخذ، كقضيّة (الكلّ أعظم من الجزء)؛ إذ يحكم بها حتى الصبيان، وقد لا يكون جليًّا كقضيّة (النقيضان لا يجتمعان)، ولذا تجد عوامّ الناس لا يصدّقون ببعضها؛ لعدم تصوّرهم لحدودها، أمّا لو حصل لهم تصوّر لها فسيصدّقون بها تلقائياً، إلاّ أن يكون هناك نقص في مقتضى التصديق، كمن عنده نقص في غريزة العقل كالأبله والطفل، أو هناك مانع من التصديق، وهو تدنيس الفطرة بالعقائد الفاسدة.

إيضاح وتنبيه: قد أشار بعض شُرَّاح الإشارات والتنبيهات، بل وبعض مَن تعرّض إلى شرح وبيان القضايا الأوّليّة إلى قاعدة (ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها)[1] وراموا وراء ذلك بيان أنّ القضايا الأوّليّة محكومة بقاعدة ذوات الأسباب إلا أنّ السبب فيها من نفس أجزائها لا من خارجها على ما عليه القضايا النظريّة.

والحقّ يقال: المناطقة والحكماء عندما قالوا بهذه القاعدة، أرادوا جريانها في ذوات الأسباب، أيّ: القضايا التي تحتاج في ثبوت محمولها لموضوعها إلى علّة خارجة عن نفس أجزائها؛ فإنّ العلّة لو كانت ثابتة للموضوع لاستلزم ثبوت محلولها له أيضاً، وهو معنى قولهم: (الحدّ الأوسط علّة للنتيجة)، وهذا

---

(1) وهي قاعة مجمع عليها بين المناطقة، وأساسها في المقام هو أنّ العلم لا بدّ أن يكون بأزاء العين؛ لأنّه منتزع منها، فكما أنّ المعلول في الأعيان لا يوجد إلاّ بوجود علته وإيجابها له، فكذلك المعلوم لا يحصل لدى العالم بنحو ثابت وواجب إلاّ بحصول علّته عنده، أي: لا بدّ أن يعرفه عن طريق العلم بعلّته التي توجبه وتوجده.

إنَّما يكون في القضايا النظريّة التي تحتاج إلى حدّ أوسط في ثبوت المحمول للموضوع.

وأمّا القضايا البديهيّة فإنّ الموضوع فيها يكون بنفسه علّة للمحمول، كما إذا كان المحمول عرضاً ذاتيًا له، كثبوت الزوجيّة للاثنين أو الضاحكيّة للإنسان، أو كان المحمول جزء الموضوع أو عينه، كثبوت الناطقيّة للإنسان أو ثبوت الإنسانيّة له، وقد سبق منّا أن أشرنا[1] إلى أنّ الذاتيّ المقوّم والعرضيّ اللازم يشتركان في استحالة الانفكاك عن الموضوع، وعدم احتياجهما إلى علّة في ثبوتهما له.

المشاهدات

قال الشّيخ: (وأمّا المشاهدات كالمحسوسات لمحسوسات، فهي القضايا التي إنَّما استُفيد التصديق بها من الحسّ، مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، وحكمنا بكون النار حارّة، وكقضايا اعتباريّة بمشاهدة قوى غير الحسّ، مثل معرفتنا بأنّ لنا فكرة، وأنّ لنا خوفاً وغضباً، وأنّا نشعر بذواتنا وبأفعال ذواتنا).

المشاهدات هي القضايا التي يحتاج العقل إلى إعانة الحسّ لأجل الحكم بها، فالعقل لا يحكم بكون الشمس مضيئة مثلاً إلاّ إذا رأتها الباصرة كذلك، فوظيفة الحسّ هي أن يعكس صورة عن الخارج للعقل، فيحكم العقل على ضوئها؛ ولذلك فإنّ الحسّ لا يخطئ، بل العقل قد يتسرّع في حكمه أو يتدخّل الوهم فيه فيكون حكمه خاطئاً، فمثلاً عندما يعكس الحسّ صورة القمر

(1) في بحث الذاتي والعرضي.

بحجم صغير قد يحكم العقل بصغر حجم القمر مع أنّه كبير واقعاً، وذلك لتسرّع العقل في الحكم، وقد كان عليه أن يأخذ القيود الدخيلة في الموضوع أو المحمول في الحكم، كاعتبار المسافة هنا، فإنّ من قوانين البصر أنّك إذا رأيت شيئاً، وكانت المسافة بينك وبينه كبيرة فإنّك تراه صغيراً، ولكنّ هذا لا يعني أنّه صغير واقعاً.

ثم إنّ الأحكام في المشاهدات دائماً جزئيّة(1)؛ لأنّ الأحكام الكُلِّيّة أحكام عقليّة تدركها النفس بعد الوقوف على عِللها، ولا دخل للحسّ فيها إلاّ على نحو إعداد النفس لإدراكها، كما في تكرّر المشاهدة في المجربات.

وقد قسّمها الشيخ إلى قسمين(2): ما يُدرَك بالحسّ الظاهر، وما يُدرَك بالحسّ الباطن. فالحسّ الظاهر هو الحواسّ الخمس، والباطن هو ما يُسمَّى بالوجدان، وتُسمّى القضايا فيه بالوجدانيات، وتُسمّى ـ أيضاً ـ بالقضايا الاعتبارية. وملاك التسمية بالاعتباريّة أنّها لا يمكن الاستفادة منها في التعليم، حيث لا يمكن أن ينقل الإحساس بها إلى الغير؛ لأنّ متعلّق الحسّ فيها أمر

---

(1) لمعرفة الفرق بين الإدراكات الحسّية والعقلية يمكن مراجعة كتاب النجاة للشيخ /قسم الطبيعيات: ص 140 ـ 143.

(2) كذا ذكر العلامة في الجوهر النضيد: ص200، والشريف الجرجاني في التعريفات: تعريف المشاهدات، وغيرها، ولكنّ المحقّق الطوسي في شرحه قد قسّمها إلى ثلاثة أقسام، وهي: ما يُدرَك بالحسّ الظاهر، وما يُدرَك بالحسّ الباطن، وهي آلات النفس، وما يُدرَك بذات النفس، لا بآلاتها.

وفيه نظر: لأنّ المقصود من الحسّ الباطن هو ذات النفس، لا آلاتها؛ لأنّ آلات النفس ـ كما سيأتي في مباحث علم النفس ـ هي الوهم، وهو يدرِك المعاني الجزئيّة، والحسّ المشترك وهو يدرِك الأمور المحسوسة على نحو جمعيّ. أمّا الخوف والألم والجوع وما شابهه، وذات النفس وأفعالها فتدركها النفس بالعلم الحضوريّ.

في النفس، لا يقع تحت حواسّ الآخرين، أمَّا المحسوسة بالحسّ الظاهر فيمكن أن تُحسّ من قبل الآخرين؛ لأنّ متعلق الحسّ فيها أمر خارجي يمكن أن يقع تحت حواسّ الآخرين. (نحن.. أنت و أنا.. قضيتنا اعتبارية وجدانية)

المجرّبات

قال الشّيخ: (وأمَّا المجرّبات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منّا تتكرّر، فتفيد إذكاراً بتكرّرها فيتأكّد عقد قويّ لا يُشكّ فيه، وليس على المنطقيّ أن يطلب السبب في ذلك، بعد أن لا يشك في وجوده، فربمَّا أوجبت التجربة قضاءً جزماً وربمَّا أوجبت قضاءً أكثريًّا، ولا تخلو عن قوّة ما قياسيّة خفيّة تخالط المشاهدات، وهذه مثل حكمنا بأنّ الضرب بالخشب مؤلم، وإنَّما تنعقد التجربة، إذا أمِنَت النفس كون الشيء بالاتفاق، وتنضاف إليه أحوال الهيئة، فتنعقد التجربة).

حقيقة التجربة عبارة عن ملاحظة تكرّر صدور شيءٍ عن شيء، ينتج عنها عقد قويّ كُلِّيّ في نفس المُجرِّب، وهذا العقد يحصل على مراحل:

الأولى: عند مشاهدة صدور الأثر عن موضوع التجربة (المُجرَّب) في المرّة الأولى، يحكم العقل بأنّ هناك علِّة لهذا الأثر؛ لاحتياج كلّ أثر إلى مؤثِّر، ولكنّ هذه العلّة أعمّ من كونها ذاتيّة أو عرضيّة (اتفاقيّة).

الثانية: بتكرّر مشاهدة صدور الأثر عن موضوع التجربة، يحكم العقل وبشكل قطعيّ بكون الموضوع ذاتيّة لا اتفاقيّة[1]. وملاك هذا الحُكم قياسٌ

(1) يعني أنّ الأثر يصدر عن مقتضى ذات موضوع التجربة، فهو علة ذاتية له، لا أنّه صدر اتفاقاً عنه، من غير أن يكون مقتضياً له بذاته وطبيعته.

خفيّ يعتمد على الأصل البديهيّ (الاتفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا)، وبما أنّ هذا الأثر قد صدر عن موضوع التجربة كثيراً، فلا يكون موضوع التجربة سبباً اتفاقيًّا له، بل هو ذاتيّ.

وهنا يتمُّ الكشف عن وجود العلّة الذاتيّة فقط، لا ماهيّتها وحقيقتها، وإلاّ كانت حدساً، كما سيأتي.

الثالثة: ثم يلزم من الحُكم العقليّ بكون العلّة ذاتيّة عقدٌ كُلِّيّ؛ لأنّ العلّة الذاتيّة لا تتخلّف أبداً عن معولها، فيكون المحمول ثابتاً للموضوع دائماً وأبداً[1].

ولا يجب على المنطقيّ البحث عن علّة وجود هذا العقد (المفيض له)؛ لأنّ البحث عن علل الوجود لا يدخل في غرض المنطقيّ، بل هو بالفلسفة أليق.

ولا بدّ للمُجرِّب أن يراعي هيئة التجربة، أي أحوالها في إطلاق العقد الكُلّيّ، فلا بدّ من تقييده بالظروف المكانيّة والزمانيّة والأحوال والشروط، وكلّ ما يعتقد دخالته في حصول التجربة، فكلّ ما يكتنف التجربة من هذه الأمور لا بدّ من أخذه بنظر الاعتبار عند إصدار الحكم وإنشاء العقد، وإلاّ فقد لا تنتج التجربة نتيجة صحيحة ودقيقة.

فمثلاً إذا جرّبت «السقمونيا»[2] في بلاد الهند فوجدتها مُسهلة للصفراء،

---

(1) بين الشيخ خطوات التجربة بشكل إجمالي في النجاة / قسم المنطق: ص52.

(2) السقمونيا: Scammonia Convolvulus وهو نبات له أغصان كبيرة، مخرجها من أصل واحد، طولها نحو من ثلاثة أذرع أو أربعة، عليها رطوبة تدبق اليد وشيء من زغب، وله زهر أبيض مستدير، ثقيل الرائحة.

فلا بدّ أن تصدر الحُكم بهذا الشكل: (السقمونيا الهنديّة مُسهلة للصفراء)، لا مطلق السقمونيا، إلاّ إذا كنت قد جرّبتها في جميع البلدان.

وهذا جانب ضعف في التجربة، فلا تكون في عرض الأوّليات التي يكون الحكم فيها مطلقاً، إضافة إلى احتياجها إلى تكرّر المشاهدة بالقدر الذي يؤدّي إلى تيقّن النفس من عدم وجود سبب اتفاقيّ.

ثمّ إنّ التجربة تارة تفيد حكماً يقينيًّا جازماً، فيكون دائميًّا، وتارة تفيد حكماً أكثريًّا[1]، بمعنى أنّ في بعض التجارب قد يتخلّف السبب عن تأثيره،

وأفضله ما جُلِب من انطاكية. ومتى أعطي منه أكثر من ثلثيّ درهم أسهل إسهالاً عنيفاً جداً. راجع المفردات لابن البيطار: ج3، ص17.

(1) قد أوضح الشيخ الرئيس مقدار ما تفيده القضايا التجريبية أو التجربة من تصديق، وبيان شرطها في كتابه البرهان، حيث قال: إنّ التجربة ليست تفيد العلم؛ لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياسٍ به، قد ذكرناه. ومع ذلك فليس تفيد علماً كليّاً قياسياً مطلقاً، بل كلّياً بشرط، وهو أنّ هذا الشيء الذي تكرّر على الحسّ تلزم طباعه في الناحية التي تكرّر الحسّ بها أمراً دائماً، إلاّ أن يكون مانعاً فيكون كليّاً بهذا الشرط، لا كليّاً مطلقاً؛ فإنّه إذا حصل أمر يحتاج ـ لا محالة ـ إلى سبب، ثم تكرّر مع حدوث أمر، عُلِم أنّ سبباً قد تكرر، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك الأمر هو السبب أو المقترن بالسبب، أو لا يكون سبباً. فإن لم يكن هو السبب أو المقترن ـ بالطبع ـ بالسبب لم يكن حدوث الأمر مع حصوله في الأكثر، بل ـ لا محالة ـ يجب أن يُعلَم أنّه السبب أو المقارن بالطبع للسبب.

واعلم أنّ التجربة ليست تفيد إلاّ في الحوادث التي على هذا السبيل وإلى هذا الحد. وإذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سهُل لك الجواب عن التشكك المُورَد لحال الناس السود في بلاد السودان وولادتهم السود. وبالجملة فإنّ الولادة إذا أُخِذت من حيث هي ولادة عن ناس سود، أو عن ناس في بلاد كذا، صحّت منه التجربة. وأمّا إن أُخِذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط، فليست التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود، ولهذا فإنّ التجربة كثيراً ما تغلّط أيضاً إذا أُخِذ ما

بالعرض مكان ما بالذات، فتوقع ظنّاً، ليس يقيناً. وإنّما يوقع اليقين منها ما اتفق إن كان تجربة، وأُخِذ فيها الشيء المجرَّب عليه بذاته، فأمّا إذا أُخِذ غيره ممّا هو أعمّ منه أو أخص، فإنّ التجربة لا تفيد اليقين.

ولسنا نقول: إنّ التجربة أمان عن الغلط، وإنّها موقِعة لليقين دائماً. وكيف والقياس أيضاً ليس كذلك! بل نقول: إنّ كثيراً ما يعرض لنا اليقين عن التجربة، فيطلب وجه إيقاع ما يوقع منها اليقين. وهذا يكون إذا أمنّا أن يكون هناك أخذ شيء بالعرض؛ وذلك أن تكون أوصاف الشيء معلومة لنا، ثم كان يوجد دائماً أو في الأكثر بوجوده أمر، فإذا لم يوجد هو لم يوجد ذلك الأمر. فإن كان ذلك عن وصفٍ عامٍّ فالشيء بوصفه العام مقارن للخاص، فالوصف الخاص ـ أيضاً ـ مقارن للحكم. وإن كان ذلك الوصف مساوياً للشيء أيضاً، فوصفه الخاص المساوي مقارن للحكم. وإن كان لوصف خاص، بل أخصّ من الطبيعة التي للشيء، فذلك الوصف الخاص عسى أن يكون هو الذي تكرّر علينا فيما امتحنّا، وفي أكثر الموجود من الشيء عندنا، فيكون ذلك ممّا يهدم الكلية المطلقة، ويجعلها كليةً ما أخص من كلية الشيء المطلقة، ويكون الغفول عن ذلك مغلِّطاً لنا في التجربة، من جهة حكمنا الكلي: فإنّ في مثل ذلك، و إن كان لنا يقين بأنّ شيئاً هو كذا يفعل أمراً هو كذا، فلا يكون لنا يقين بأنّ كلّما يوصف بذلك الشيء يفعل ذلك الأمر، فإنّا ـ أيضاً ـ لا نمنع أنّ سقمونيا في بعض البلاد يقارنه مزاج وخاصية أو يُعدَم فيه مزاج وخاصية لا يسهل، بل يجب أن يكون الحكم التجريبي عندنا هو أنّ السقمونيا المتعارف عندنا، المحسوس لدينا، هو لذاته أو لطبع فيه يسهل الصفراء إلاّ أن يقاوم بمانع، وكذلك حال الزمرد في أعمّائه الحية.

ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخص، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة، لا بالكلية المقيّدة فقط. وإذ ذلك وحده لا يوجب ذلك إلاّ أن يقترن به نظر وقياس، غير القياس الذي هو جزء من التجربة، فبالحريّ أنّ التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك. فهذا هو الحق، ومَن قال غير هذا فلم ينصف أو هو ضعيف التمييز، لا يفرّق بين ما يعسر الشكّ فيه لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين. فإنّ هاهنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين. وبالجملة فإنّ التجربة معتبرة في الأمور التي تحدث على الشرط الذي شرطناه، وفي اعتبار عللها فقط. فإن كان ضربٌ من التجربة يتبعه يقين كليّ حتم على غير الشرط الذي شرطناه لا شك فيه، فيشبه أن يكون وقوع ذلك اليقين ليس عن التجربة بما هي تجربة على أنه أمر يلزم عنها، بل عن السبب المباين الذي يفيد أوائل

وهذا لا يعني أنّ السبب كان إتفاقيًّا، بل يدلّ على أنّ السبب كان على نحو المقتضي، لا العلّة التامّة، فبذرة التفّاح مثلاً مقتضية لوجود شجرتها، ولكنّها لا تكون شجرة كلّما وُضِعت تحت التراب وسُقِيت بالماء؛ إذ قد يطرأ مانع ـ كالآفة ـ يمنعها من النمو.

واعلم أنّ التجريبيّات وما ماثلها من القضايا ـ على ما سيأتي ـ لا يمكن نقل اليقين المتحصِّل منها إلى الغير، ما لم يقف ذلك الغير على سبيل ما اتّبعه المجرِّب، وما تولاه للوصول إلى إعداد التجربة ليقينه. وعليه فإن شكّك مشكِّك في يقينيّة تجربةٍ ما، فعلينا سوقه أوّلاً إلى سبيل المُجرِّب لصنع الاستعداد عنده للتصديق بها، ثم نلفته إلى ما يقارن التجربة من البديهيّات لإنتاج يقينها.

الحدسيّات

قال الشّيخ: (وما يجري مجرى المجرّبات الحدسيّات، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النفس قويّ جداً فزال معه الشك، وأذعن له الذهن، فلو أنّ جاحداً جحد ذلك، لأنّه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوّة ذلك الحدس، أو على سبيل المناكرة، لم يتأتِ أن يتحقق له ما تحقّق عند

اليقين، وخبره في علوم غير المنطق. فيشبه حينئذ أن تكون التجربة كالمعد، وليس بذلك المعد الملزم الذي هو القياس، بل معد فقط. فالفرق بين المحسوس والمستقرئ والمجرِّب أنّ المحسوس لا يفيد رأياً كلياً البتة، وهذان قد يفيدان. والفرق بين المستقرئ والمجرِّب أنّ المستقرئ لا يوجب كلية بشرط أو غير شرط، بل يوقع ظنّاً غالباً ـ اللّهم إلاّ أن يؤوَّل إلى تجربة، والمجرِّب يوجب كلية بالشرط المذكور. ابن سينا، أبو علي، البرهان من الشفاء: ص93: الفصل التاسع، في كيفيّة تعرّف ما ليس لمحموله سبب في موضوعه، وفي الاستقراء وموجبه، والتجربة وموجبها.

الحادس، مثل قضائنا بأنّ نور القمر من نور الشمس لهيئات تشكّل النور فيه، وفيها أيضاً قوّة قياسيّة، وهي شديدة المناسبة للمجرّبات).

الحدسيّات[1] عبارة عن قضايا تجريبيّة خاصّة، فهي تحتاج في حكم العقل بها إلى تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفيّ، ولكنّها تزيد على التجريبيّات بأنّ السبب فيها معلوم السببيّة والماهيّة، بعد أن كان في المجرّبات معلوم السببيّة، ولكنّه مجهول الماهيّة.

وهذه القضايا تكون حجّة على من يحدس بها دون غيره، فمَن لم يكن عالماً بماهيّة السبب لعدم حصول الحدس به عنده، أو كان مشاغباً فلا سبيل لإلزامه بها، إلاّ أن يسلك نفس الطريق الذي أوصل الحادس إليها إمَّا بنفسه أو بمعونة، كما تقدَّم ذلك في التجريبيّات؛ ولذا لا تكون من مبادئ البرهان.

وأوضح مثال يُذكَر ـ عادة ـ لها هُوَ:

إنّ الذي يشاهد القمر من بداية ظهوره في أوّل الشهر وحتى نهايته، يلاحظ أنّ له نوراً تتغيّر تشكُّلاته على مدى أيّام الشهر، فهذا النور لا بدّ له من علّة؛ لأنّه أمر حادث، ثم إنّ نور القمر وتشكُّلاته المختلفة تظهر كلّ شهر، وبشكل

(1) ذهب شيخ الإشراق إلى تقسيم آخر يختلف عن تقسيم القوم لقضايا مبادئ البرهان، حيث نصّ على أن الحدسيات مقسم يندرج تحته التجريبيّات والمتواترات، حيث قال: (لها أصناف، أوّلها التجريبيات، وهي مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتفاق... ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقيناً...). السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق: ص41.
لكنّ الحقّ على خلاف ما ذهب إليه من التقسيم؛ إذ بتقسيمه نكون قد فقدنا ملاكاً من ملاكات القضايا البديهية، وهي خصوص ما يُصطلَح عليه بالقضايا الحدسية عند مشهور القوم، المتميزة ملاكاً عمّا ذكره من القسمين، على ما قدّمناه في الشرح، فتأمّل.

(دائم) فلا بدّ أن تكون علّة حصوله ذاتيّة له؛ لأنّ الاتفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا، كما تقدّم، وهي إلى هنا تساوق التجربة في خطوات حصولها، ولكن تزيد عليها بالحدس بماهيّة هذه العلّة، فبملاحظة أنّ اختلاف تشكّلات نور القمر تكون بحسب اختلاف القرب والبعد من الشمس، يحصل حدس بأنّ نور القمر مستفاد من نور الشمس، فنور الشمس هو العلّة الذاتيّة لنور القمر.

المتواترات

قال الشّيخ: (وكذلك القضايا التواتريّة، وهي التي تسكن إليها النفس سكوناً تامًّا يزول معه الشكّ؛ لكثرة الشهادات مع إمكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ. وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكّة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم.

ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد أحال، فإنّ ذلك ليس متعلِّقاً بعدد يؤثّر النقصان والزيادة فيه، وإنَّما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين، فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات، وهذه أيضاً لا يمكن أن يُقنع جاحدها أو يُسكّت بكلام).

المتواترات: هي القضايا التي يحصل اليقين بها نتيجة لكثرة الإخبار بها إلى الدرجة التي يمنع العقل تواطؤ المخبرين واتفاقهم على الكذب.

وعدد المخبرين المشترط لحصول التواتر ليس له رتبة معينة، وإن تبرع بعضهم بذكر أرقام ليس لها مدخليّة في حصولها لا عقلاً ولا عقلائيًّا[1]؛

(1) قال صاحب الفصول: (وحصره بعضهم في خمسة؛ لعدم حصوله بالأربعة، وإلاّ لم يُحتج إلى تزكية شهود الزنا، وآخر في اثني عشر، عدد نقباء بني إسرائيل؛ لأنّهم إنّما أخبروا لحصول العلم بخبرهم، وآخر في عشرين؛ لقوله تعالى: {وإن يكن منكم عشرون... الآية}، وذلك

وذلك لأنّ ملاك حصول المتواترات هو الملاك في حصول التجريبيّات، وهو تكرّر المشاهدة أي: سماع الخبر، والقياس الخفيّ وهو أنّ الاتفاقيّ لا يكون أكثريًّا بتوضيح: أنّه عند سماع المُخبر الأوّل، فيحتمل فيه أن يكون قد كذب لمصلحة شخصيّة دعته لذلك، وكذلك عند سماع المُخبر الثاني يحتمل أيضاً أن يكون قد كذب لمصلحة شخصيّة دعته لذلك، فيمكن أن يكونا قد تواطئا على الكذب اتفاقاً وصُدفَة، ولكن بتكرر سماع الخبر من مخُبرين متعددين، يستحيل على العقل تقبّل أن يكون جميع هؤلاء قد تواطئوا واتفقوا على الكذب لأجل مصلحة شخصيّة؛ لأنّ هذا التواطؤ على الكذب لا يمكن أن يحصل اتفاقاً وصدفة؛ لأنّ الاتفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا.

وبناءً على ذلك فإنّ تحديد عدد المُخبرين خاضع لملاك وصول العقل إلى التيّقّن بامتناع التواطؤ على الكذب، وهو يختلف من مورد لآخر، فإن تيقّن العقل سريعاً بذلك احتجنا إلى عدد قليل من المُخبرين، وإلاّ فالعدد أكثر، وهكذا. وقد يحتفّ الخبر بقرائن وشواهد تدعم صحّته، كخصائص الراوي والمروي والظروف الخارجيّة التي تكتنف الرواية وهكذا. وعندها سيحتاج العقل إلى عدد أقل من الإخبارات؛ ليصل إلى القَطع بعدم التواطؤ على الكذب.

ولا بدّ في حصول التواتر من كون مضمون القضيّة المُخبَر بها ممكناً عقلاً، وإلاّ فلن يحصل أبداً، فلو اتفق جميع العالم على إمكان اجتماع

ليحصل العلم إذا أخبروا بإسلام المقاتلين، وآخر في أربعين؛ لقوله تعالى: {حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين}، وكانوا أربعين، والكفاية إنّما إذا حصل العلم بخبرهم، وآخر في ثلاثمائة وثلاثة عشر، عدد أصحاب بدر...). الحائري، محمد حسين، الفصول الغروية: ص267 ، الطبعة الحجريّة.

النقيضين أو على عدم وجود الخالق، فلن يحصل منه يقين، لأنّ العقل يحكم بكذب المُخبرين مهما تزايدوا، لأنّهم يخبرون بخلاف ما يحكم به العقل بداهةً أو بعدم وجود مَن هو واجب الوجود عقلاً، وهو محال.

ثم إنّ التواتر لا يعتبر إلاّ في القضايا الحسيّة الجزئيّة، فلا يعتبر في القضايا الحدسيّة أو الاجتهاديّة.

وعليه فالرواية المتواترة إنَّما تكون في حادث محسوس، وهي أيضاً لا يمكن إقناع جاحدها وإلزامه بها إلاّ أن يحصل عنده التواتر بها بشروطه؛ ولذا فهي لا تصلح كمبادئ للبرهان.

الفطريّات

قال الشّيخ: (وأمَّا القضايا التي معها قياساتها، فهي قضايا إنَّما يُصدَّق بها لأجل وسط، لكنّ ذلك الوسط ليس ممّا يعزب عن الذهن، فيحوج فيه الذهن إلى طلب، بل كلّما أخطر بالبال حدَّي المطلوب خطر الوسط بالبال، مثل قضائنا بأنّ الاثنين نصف الأربعة. فقد استقصينا القول في تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلّمات).

القضايا التي قياساتها معها هي المُسمّاة عند القوم بالقضايا الفطريّة أو فطريّة القياس، وتُعرَف بالقضايا التي يحكم بها العقل بواسطةٍ، لا تغيب عن الذهن عند تصوّر الطرفين، كقولنا: (الأربعة زوج)، فكان الحكم فيها لوسطٍ حاضر، وهو الانقسام بمتساويين، بحيث إذا حلّلنا المحمول ـ وهو نصف الأربعة من حيث هو نصف الأربعة ـ وجدنا أنّه العدد الذي تنقسم الأربعة إليه وإلى ما يساويه؛ لأنّ نصف العدد هو الذي ينقسم إليه العدد وإلى ما

يساويه، ثم نتنبّه إلى أنّ الاثنين عدد تنقسم الأربعة إليه والى ما يساويه، فنجزم بأنّ الاثنين هي نصف الأربعة، فبالتحليل تلزم هذه القياسات، ولا تأتي من الخارج.

والفطريّات لها نوع شبهٍ بالأوّليات والحدسيّات معاً، ففي الأوّليات مجرد تصوّر المحمول والموضوع ـ على ما هما عليه ـ يجزم العقل بها، وفي الحدسيات بتصوّر الموضوع والمِحمول يتمثّل الحدّ الأوسط دفعة واحدة من الخارج، لكنّ الفطريّات متميّزة عنهما بمرحلة ما بعد تصوّر الموضوع والمحمول؛ إذ بعد تصوّرهما وتحليلهما في الذهن، تتمثّل مبادئ القياس الموجودة في الذهن لا من الخارج. فهي تشابه الأوّليّات في عدم غيابها عن الذهن، وإن اختلفت عنها في أنّها تحتاج إلى وسط، وتشابه الحدسيّات في أنّها بتصوّر الموضوع والمحمول يتمثّل الحدّ الأوسط لها، وإن خالفتها في أنّ مبادئها ليست ممّا يغيب عن الذهن، بينما الحدسيّات فمبادؤها تتمثّل من الخارج.

إشكال السيد الصدر

إنّ عمدة ما استندت عليه التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات هي قاعدة: (الاتفاقيّ لا يكون دائميًّا أو أكثريًّا)، إلاّ أنّ هذه القاعدة تعرّضت لنقد من أحد المفكِّرين المعاصرين من الفقهاء والأصوليين، وهو السيد محمد باقر الصدر (قده)، حيث أشكل على هذه القاعدة بإشكالين، هما:

الإشكال الأوّل: وهو مُنصَبّ على نفس هذه القاعدة، ولا نريد أن نتعرّض إلى تفاصيل كلامه، بل نجمل الكلام في أمرين فقط:

الأمر الأوّل: ادّعى أنّ هذه القاعدة ليست أوّليّة، وأنّ المنطق الأرسطي لم

يقم أي دليل على صحّتها، فهي ليست معرفة عقليّة قبليّة، أي أنّها ليست بيّنة ولا مبيّنة ابتداءاً، بل إن قُبِلت فهو نتيجة استقراء للطبيعة. وعليه فلا يكون هذا المبدأ هو الأساس للاستدلال الاستقرائيّ، ولا بدّ من البحث عن طريق آخر لإثبات حجيّة التجربة والتواتر[1].

الأمر الثاني: الطريق الذي سلكه في إثبات حجيّة التواتر أو يقينيّة التجربة.

وبعبارة أخرى أجمع: تعميم نتيجة الاستقراء الناقص، ونقله من الظنّ إلى اليقين، حيث إنّه يقول: إنّ الاستقراء الناقص، بمعنى التجميع العدديّ للمشاهدات، لا يوصل إلى التعميم المطلوب عند المنطق الأرسطي، بل الأساس فيه هو مبدأ عقليّ قبليّ، وهو هذه القاعدة، فيتألّف منها ومن الأمثلة المستقرأة قياس كامل يبرهِن على السببيّة الذاتيّة، وبالتالي التعميم لكلّ الحالات المماثلة، فهو يقول: إنّ الحجيّة أوّلاً وبالذّات في المنطق الأرسطي إنَّما هي للقياس[2].

---

(1) ذكر السيد الشهيد (قده) هذا الأمر في مواضع كثيرة من كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، كما في ص43 وما بعدها، تحت عنوان: (النقطة الجوهرية في الخلاف)، ويقول في بحوث علم الأصول: ونحن في منطق الاستقراء لم نصادق على شيء من هذه الكلمات، فلا توجد هناك كبريات عقلية أوّلية في باب التواتر. والتجربة تقضي بامتناع التواطؤ على الكذب أو امتناع غلبة الصدفة، كقضايا أوّلية قبلية. وإنّما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقراء والمشاهدات، أي أنّها قضايا غير أوّلية، بحيث لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي، ومقدار تكرّر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها، لكنّا نحتمل ـ عقلاً ـ تكرّر الصدفة دائماً، والتواطؤ على الكذب من جمع غفير، وإنّما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج، وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا، كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين. السيد الهاشمي، تقرير بحوث السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول: ج4، ص328.

(2) أُنظر: السيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ص29 وما بعدها، تحت

ولكنّ السيد الشهيد (قدس سره) خالف في هذا الأمر وقال: بإمكاننا أن نصيغ للاستقراء الناقص صياغة يوصلنا بها إلى اليقين دون اللجوء إلى القياس، أو الاعتماد على أيّ مصادرة، كمبدأ الاتفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا، أو أصل السببيّة، بل إنّ هذه القضايا يمكن إثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه[1].

الجواب عن هذا الإشكال

أمَّا بالنسبة للأمر الأوّل: فإنّ هذه القضيّة من البديهيات؛ إذ يكفي تصوّر طرفيها (المحمول والموضوع) والنسبة بينهما لحصول اليقين بها. وهذا هو ملاك البديهيّ، كما تقدم، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ تصوّر الطرفين يجب أن يكون على ما هما عليه، فهنا يجب أن نعلم أنّ السبب الاتفاقيّ، يعني السبب غير الذاتيّ، فإنّ بين الاتفاقيّ والذاتيّ تقابل، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الذاتيّ يكون دائميًّا أو أكثريًّا، بمعنى أنّ السبب الذاتيّ يصدر عنه معلوله دائماً أو في أكثر الأحيان. وهذه القضيّة في غاية البداهة، حيث إنّ السبب الذاتي إذا كان علّة تامّة لا بدّ أن يكون دائميًّا، وإذا كان على نحو الاقتضاء كان أكثريًّا؛ إذ قد تتخلّف بعض الموارد بسبب وجود المانع.

وإذا عكسنا هذا الأصل بعكس النقيض الموافق فينتج: ما لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا فهو ليس بذاتيّ. وقد قلنا إنّ غير الذاتيّ هو الاتفاقيّ، فالاتفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا.

عنوان: (المبدأ الأرسطي لتبرير الاستقراء).

(1) أُنظر: المصدر السابق: ص65، تحت عنوان: (تقييم عام للموقف الأرسطي).

وبذلك يتبيّن أنّ هذه القضيّة أوّليّة ـ كما هو واضح ـ ؛ إذ يكفي فيها تصوّر المحمول والموضوع والنسبة بينهما لليقين بها، وإذا أردنا أن نتنزل نقول: إنّها فطريّة لأنّ ما أقمناه من استدلال إنَّما هو لأجل التنبيه لا أكثر، ولو توجّهنا ابتداءً إلى أنّ الاتفاقيّ هو ما ليس بذاتيّ، وأنّ الذاتيّ يكون أثره معه دائماً أو في أكثر الأحيان، نتيقّن مباشرة بأنّ الاتفاقيّ لا يكون أثره دائميًّا ولا أكثريًّا.

نعم قد يدوم الاتفاقيّ أو قد يتخلّف المُسبَّب عن مقتضيه مع وجود المانع دائماً، ولكنّ هذا إنّما يكون في القضايا الشخصيّة، وأمَّا في القضايا الكُلِّيّة فلو تخلّف المُسبَّب عن مقتضيه دائماً، فيلزم اجتماع النقيضين؛ لاستلزام ذلك أن يقتضي الشيء الأثر ولا يقتضيه.

وأمَّا بالنسبة للأمر الثاني: فإنّ ما ذكره عن المنطق الأرسطي، فهذا هو الحق المتسالم عليه، حيث إنّ الحُجيّة إنَّما هي أوّلاً وبالذات للقياس، وأمَّا الاستقراء والتمثيل فهما يجريان مجرى القياس، فإن أُرجِعا إليه كانا حجّتين، وإلاّ كانا باطلين جزماً، كما تقدّم.

وأمَّا الصيغة الجديدة التي أتى بها لتعميم الاستقراء الناقص، فخلاصتها:

أنّه عند حصول المشاهدة الأوّلى نحتمل الصُدفة، فإذا تكرّرت المشاهدة يضعف احتمال الصُدفة، إلى أن يصل إلى نسبة معيَّنة لا يستطيع الذهن البشريّ أن يحتفظ به، فيفنى أو لا يعتني به، فيتحوّل الاحتمال إلى يقين. فحصول اليقين يكون على مرحلتين: يكون في الأولى منهما موضوعيًّا، وفي الثانية يكون ذاتيًّا.

أمَّا الموضوعيّ: فهو تراكم القيم الاحتماليّة، فإذا كان عندنا خبر أو

تجربة، وكان احتمال الكذب فيه أو الصُدفة بنسبة معيّنة، فكلّما انضمّ إليه خبر آخر أو تجربة أخرى فإنّ هذا الاحتمال سيقل شيئاً فشيئاً، وهكذا إلى أن يصل إلى عدد كسريّ صغير جداً. وفي مقابله تزداد نسبة احتمال صدق الخبر أو كون العلّة ذاتيّة إلى أن تصل درجة عالية جداً.

وأمّا الذاتيّ: فهو طبيعة المعرفة البشريّة، حيث إنّها مصمَّمة بطريقة لا تتيح للذهن أن يحتفظ بالقيم الاحتماليّة الصغيرة جداً، فأيّ قيمة احتماليّة صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتماليّة الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين[1].

هذا خلاصة ما أفاده السيد الشهيد (قدّس سرّه)، وفيه إشكالان:

الأوّل: ويتعلّق بالجانب الموضوعيّ من النظرية، فهي تقول: إنّه عند المشاهدة الأولى يضع الذهن احتمالاً لكون العلّة ذاتيّة، واحتمالاً آخر لكون ذلك قد حصل صُدفة. وعند تكرار المشاهدة يضعف احتمال الصُدفة في الذهن، وتتراكم الاحتمالات في الطرف الآخر، وهو الذاتيّة.

وهنا لنا أن نسأل: لماذا يضعف احتمال الصُدفة، أو احتمال الكذب في الخبر المتواتر؟! إذ لا بدّ من وجود ملاك، يفسّر لنا الارتباط بين تكرّر المشاهدة، وضعف احتمال الصُدفة. فنحن إذا قمنا بالتجربة مع الاعتقاد بأنّ الصُدفة يمكن أن تكون أكثريّة، فواضح أنّه حتى لو تكرّرت المشاهدة مرّات ومرّات، لا يمكن أن يضعف احتمال الصُدفة؛ لأنّنا بحسب الفرض نؤمن ـ ابتداءً ـ بإمكان تكرّرها.

---

(1) فصّل السيد الشهيد كيفية حصول ذلك في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، في القسم الثالث منه.

وهنا ليس لذلك إلاّ تفسيراً واحداً، وهو أنّنا ندخل التجربة مع الاعتقاد المسبق بأنّ الصُدفة لا يمكن أن تكون أكثريّة. ولولا الاعتقاد المسبق بهذا الأصل لَمَا أمكن أن تثمر نظريّة تراكم الاحتمالات؛ لأنّها تعتمد على تراكم القيم الاحتماليّة، والتراكم يعتمد على إضعاف هذه القيم في طرف، وتراكمها في الطرف الآخر، وهذا يحتاج إلى ملاك؛ إذ من الواضح أنّنا إذا دخلنا بذهنيّة إمكان أن تكون الصُدفة كثيرة، والعلّة الذاتيّة ـ أيضاً ـ يمكن أن تكون كثيرة. فكيف يترجّح تكاثر القيم في طرف دون طرف؟! فإنّ التجربة حتى لو تكرّرت آلاف المرّات لا يمكنها أن تُضعِف قيمةَ احتمال الصُدفة؛ لأنّ تضعيفها وتقوية الذاتيّة يكون ترجيحاً بلا مرجِّح.

الثاني: ويتعلّق بالجانب الذاتيّ من النظريّة، فعندما يقال: إنّ المعرفة البشريّة مصمَّمة بطريقة لا تتيح أن تحتفظ بالقيم الاحتماليّة الصغيرة جداً، فما هو المقصود من هذا الكلام؟

من الواضح أنّ الذهن هو آلة المعرفة، والذهن له مراتب عديدة، فأيّ مرتبة من الذهن مصمَّمة بهذا الشكل؟ هل المقصود هو الذهن في مرتبته الوهميّة، أم في مرتبته العقليّة؟

الصحيح أنّ الوهم هو الذي يمتاز بهذه الصفة، فإنّه لا يستطيع الاحتفاظ بكسر ضئيل جداً ولا يعير له اعتباراً، وأمّا العقل فإنّه يحتفظ حتى بالمعنى اللامتناهي؛ لأنّ العقل يحكم على الأشياء بنحو كلّيّ، فهو لا يقول: إنّ انفكاك المحمول عن الموضوع بنسبة واحد إلى مليار مثلاً، بل يقول: إنّ هذا ممكن أو غير ممكن، ولا فرق عنده بين كون هذا الاحتمال كبيراً جداً أم قليلاً جداً؛ لأنّ كليهما يقعان تحت عنوان الإمكان عنده.

وهذه الحالة لها أمثلة كثيرة في الفلسفة، فمثلاً عندما نقول: إنّ هذا الجسم ينقسم، فالوهم يقضي بتناهي الانقسام فيه؛ لأنّ الوهم لمّا تبلغ الأجزاء غاية الصغر يصعب عليه تخيّل قسمين لهذا الجسم الصغير جداً، وأنّ يمينه مثلاً غير يساره، وأمَّا العقل فيقضي بعدم تناهي الانقسام، فمهما بلغت الأقسام من الصغر فالعقل يبقى يحكم بإمكان انقسامها مادام لها امتداداً.

وأمَّا دعوى عدم الاحتياج إلى أصل العلّيّة، وأنّه يثبت بنظريّة الاحتمالات أيضاً، فهذا الكلام في غاية الغرابة؛ إذ إنّه بدون الاعتقاد بأصل العلّيّة ليس فقط لا نستطيع أن نستدل، بل لا نستطيع أن نتكلّم مع الآخرين؛ إذ إنّنا نتكلّم مع الآخرين على أساس أنّ الكلام علّة ذاتيّة لبيان المعنى الموجود في الذهن، وإلاّ فلا معنى للكلام مع الآخرين.

ثم إنّه كيف لا يلزم من نفي أصل العلّيّة اجتماع النقيضين؟

الصحيح أنّ أصل العلّيّة يرجع إلى اجتماع النقيضين؛ وذلك لأنّنا إذا حدّدنا ملاك احتياج المعلول إلى العلّة فهمنا كيف ذلك، فإنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو الحدوث، كما يقول المتكلمون، فنقول: إنّ هذا الحادث مَن الذي أوجده؟ إمَّا غيره ـ وهو العلة ـ أو نفسه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، ومعناه أنّ الشيء يكون معدوماً وموجوداً في رتبة واحدة، وهذا هو اجتماع النقيضين.

وأمَّا إذا كان ملاك الاحتياج هو الإمكان ـ كما هو الحقّ ـ فنقول: إنّ الشيء لا يخرج نفسه عن حدّ الاستواء؛ لأنّه إن أخرج نفسه عن حدّ الاستواء إلى حدّ الوجود سيكون مستوي النسبة وغير مستوي النسبة، وهو أيضاً اجتماع للنقيضين.

إشكال آخر على القاعدة

أشكل السيد الشهيد (قدّ سرّه) على صغرى هذه القاعة أيضاً، ومحصّل إشكاله: أنّه كيف لنا أن نحكم بأنّ هذا أكثريّ أو دائميّ، مع أنّنا لا نكرّر المشاهدة إلاّ لفترة محدودة من الزمن. والحال أنّ هذا الحكم يحتاج إلى تكرّر المشاهدة منذ الأزل إلى الا بدّ، ثم إنّ الحكماء لم يحدّدوا حدًّا معيّناً متى وصلناه حكمنا بأنّ هذا أكثريّ أو دائميّ.

وهذا الإشكال أيضاً غير وارد؛ لأنّ الحكم بأنّ هذا أكثريّ لا يحتاج إلى المشاهدة منذ الأزل إلى الا بدّ، بل يكفي في معنى الدائميّ عدم تخلّفه في مشاهداتنا أيًّا كان عددها، كما أنّنا نعتقد أنّ الحجر كلّما ارتفع إلى الأعلى وتُرِك فإنّه يسقط إلى الأرض، فنحن نحكم بهذا حكماً دائميًّا، مع أنّنا لم نشاهد ذلك منذ الأزل وإلى الأبد. وكذلك معنى الأكثريّ فإنّه يكفي فيه عدم تخلّفه في أكثر مشاهداتنا.

فمسألة الأكثريّ هو أمر نسبيّ؛ إذ أنّنا لا نقول: إنّ الاتفاقيّ لا يكون كثيراً، بل نقول: لا يكون أكثريًّا، بمعنى أنّه في أكثر الحالات لا يتخلّف الأثر عن المؤثّر، فنحكم بأنّ هذا لا يكون اتفاقيًّا.

وهنا أمر لا بدّ من الالتفات إليه، حاصله: أنّه في التجربة يُعتبَر تقيّد إطلاق التجربة، فمثلاً بالنسبة للـ «سقمونيا» إذا استعملناها في عدد كبير من المرضى، ووجدناها في كلّ الأحيان أو في أكثرها تسبّب الإسهال للصفراء، فهنا نحكم بكون السقمونيا مُسهلة لذاتها؛ تطبيقاً لقاعدة (الاتفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا)، ولكنّ هنا لا بدّ من الالتفات إلى مسألة أنّ هذا الإسهال الملازم لاستعمال السقمونيا هل هو ملازم لها بما أنّها نبات أم بما أنّها

سقمونيا، أم هو ملازم لنوع خاص من السقمونيا كالهنديّة مثلاً؟ فهذه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: يمكن ردّه ببساطة؛ حيث إنّ السقمونيا لو كانت مُسهلة لكونها نبات، لكان كلّ نبات مُسهلاً.

الاحتمال الثاني: هو المطلوب؛ إذ نحصل منه على نتيجة أنّ السقمونيا لذاتها مُسهلة.

وأمّا الاحتمال الثالث: فلا يمكن ردّه بسهولة، إلاّ أن يتم استقراء جميع أنواع السقمونيا في العالَم، وهذا أمر صعب جداً. فهذا الاحتمال يمنع من إطلاق نتيجة التجربة، فقد يُكتشَف نوع من السقمونيا لا يُسهِل، فيكون الأثر لازماً لا لذات السقمونيا، بل لأمر أخصّ.

فلأجل أن نحصل على نتيجة غير قابلة للنقض لا بدّ أن نقيّد نتيجة التجربة بما كان مورداً لها، كأن نقول: إنّ السقمونيا الهنديّة تُسهل؛ ولهذا لا ترقى التجربة إلى البرهان العلميّ المطلق.

المشهورات وفيها مطالب

قال الشّيخ: (فأمّا المشهورات من هذه الجملة، فمنها ـ أيضاً ـ هذه الأوّليات ونحوها ممّا يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربّما خصصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة، وهي آراء لو خُلِّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها، والاعتراف بها، ولم يَمِل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكمٍ لكثرة الجزئيّات،

ولم يستدعِ إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأَنَفَة والحميّة، وغير ذلك، لم يقضِ بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدَم عليه. ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس، وإن صرف كثيراً عنه الشرع من قُبح ذبح الحيوان اتّباعاً لِما في الغريزة من الرقّة لمن يكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس، وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج. ولو توهّم الإنسان نفسه، وأنّه خلق دفعة تامَّ العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً، لم يقضِ في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهلها ويتوقّف فيه، وليس كذلك حال قضائه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء.

وهذه المشهورات قد تكون صادقةً، وقد تكون كاذبةً. وإذا كانت صادقةً ليست تُنسَب إلى الأوّلويّات ونحوها، إذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الأوّل إلاّ بنظر، وإن كانت محمودة عنده، والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، فرُبّ شنيع حقّ، ورُبّ محمود كاذب. فالمشهورات إمَّا من الواجبات، وإمَّا من التأديبيّات الصلاحيّة وما يتطابق عليه الشرائع الإلهيّة، وإمَّا خلقيّات وانفعاليّات، وإمَّا استقرائيّات، وإمَّا اصطلاحيّات، وهي إمَّا بحسب الإطلاق وإمَّا بحسب أصحاب صناعة وملّة).

وهنا مطالب لا بدّ من الإشارة إليها:

المطلب الأوّل: الحقّ له ثلاثة معانٍ عند ثلاث طوائف

المعنى الأوّل: مطابقة الواقع، والباطل عدمها، والطريق إلى هذا المعنى

من الحقّ إمَّا بكون القضيّة بديهيّة يقطع العقل بمطابقتها للواقع من غير حاجة إلى كسب ونظر، وإمَّا كونها نظريّة أُقيم عليها البرهان، بحيث تَؤُول إلى البديهيّات، وهذا ما يراه الحكماء.

المعنى الثاني: الشهرة بين الناس، فكلّ ما تعارف عليه الناس، واشتهر بينهم فهو حقّ، والباطل هو الشنيع عندهم، وهذا ما يراه عامّة الناس وأهل الجدل.

المعنى الثالث: ما ينفع الإنسان، والباطل ما يضرّه، والمقصود من النفع والضرر هنا هو المادِّي منه، وهذا نظر المدرسة البرجماتية النفعيّة.

ولا شك في بطلان المعنى الثاني والثالث منهما، وهو واضح جداً في العلوم الرياضيّة، فإنّ حاصل الجمع أو الطرح لكذا، إنَّما يكون حقًّا إذا طابق الواقع، شاء الناس أم أبَوا، نفعنا أو ضرَّنا.

المطلب الثاني: وقوع الاختلاف الكبير بين الإلهيين والمادِّيين في ماهيّة القضايا العمليّة

كالقضايا العمليّة كحسن العدل وقبح الظلم، وقع فيها الاختلاف بين القوم، حيث ذهب المادِّيون إلى أنّها قضايا اعتباريّة محضة، قد يتواطأ عليها الجمهور في بعض الأحيان ثم يُعرِضون عنها، فهي ليست قضايا حقيقة ثابتة؛ إذ لا واقعيّة لها عندهم، ومن ثَم فإنّهم لا يُلزمون أنفسهم بأيّ شريعة أو قيمة أخلاقيّة.

وأمَّا الإلهيون فقد انقسموا إلى من يقول: إنّ الحسن والقبح شرعيّ

كالأشاعرة، بمعنى أنّ القبيح ما حكم الشارع بقبحه، والحسن بخلافه[1]، وهذا يؤدِّي إلى الدور في بعض موارده، فأنت إن سألتهم عن الكذب: أقبيحٌ هو أم حسنٌ؟ أجابوك: بأنّ الشارع قبّحه، فإن سألتهم: ولِمَ لا يكذب الشارع؟ أجابوك: بأنّ الكذب قبيح، لا يفعله الشارع.

وأمَّا الطائفة الأخرى منهم، فقد وقع الاختلاف بينهم ـ أيضاً ـ بين مَن يقول: إنّ هذه القضايا بديهيّة، ولكن ببداهة العقل العمليّ لا النظريّ، بمعنى أنّها قضايا يدركها العقل العمليّ بفطرته، كما يدرك العقل النظريّ القضايا النظريّة البديهيّة، وهذا هو الجانب المثالي من الإنسان. وربّما يؤيّد ذلك بعض النصوص الشرعيّة، كقوله تعالى: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا × فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا}[2]، حيث دلّت على أنّ النفس الإنسانيّة قد فُطِرت على معرفة الحُسن والقُبح، وتمييز الفضيلة من الرذيلة، والخير من الشرّ.

وبين مَن يقول: ـ وهم الحكماء ـ إنّ هذه القضايا اعتباريّة، بمعنى أنّها توجد بأفعالنا الاختياريّة، ولبيان ذلك نقول:

الأمور في الواقع إمَّا موجودة لا باختيارنا، فلا دخل لأفعالنا في وجودها وتحقّقها، وهي الأمور الواقعية التكوينيّة التي تكون موضوعاً للحكمة النظرية، وتقع مقسماً لموضوع العلوم الحقيقيّة الثلاث (الرياضيّات والطبيعيّات والإلهيّات).

وإمَّا لا توجد إلاّ بأفعالنا الاختيارية، وأمَّا قبلها فلا وجود لها، وليس لها منشأ انتزاع أصلاً، كالعدل والظلم مثلاً، اللذين هما إعطاء ذي الحقّ حقّه،

---

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى: ص45.

(2) سورة الشمس: آية 7_8

وسلبه إيّاه، فقبل أن يسلب زيدٌ حقّ عمرو فلا ظلم في الأعيان، بل الموجود هو زيدٌ وعمرو، وحقّ عمرو، فإذا تحقّق السلب فقد تحقّق الظلم، وكذلك العدل، فإنّك إن أرجعت حقّ عمرو المسلوب إليه فقد تحقّق العدل، وأمَّا قبل سلب الحقّ من صاحبه أو إرجاع الحقّ المسلوب إليه، ـ وهما فعلان اختياريان للإنسان ـ فلا وجود للظلم أو العدل، بل ولا منشأ انتزاع لهما. ومثل هذه الأمور هي التي تقع موضوعاً للحكمة العمليّة، ومن ثَمّ قال الحكماء: إنّ موضوعات القضايا القِيَميّة العمليّة اعتباريّة، ويقصدون هذا المعنى.

وأمَّا محمول هذه القضايا ـ وهو الحُسن والقُبح، بمعنى ما يكون فاعله ممدوحاً عند العقلاء، وما يكون مذموماً عندهم ـ فقد اختلفوا أيضاً في سبب ثبوته لتلك الموضوعات.

فقد يقال: بأنّ الدليل على ثبوته لها الشهرةُ وإجماع العقلاء، وهذا دليل جدليّ؛ لأنّ الحدّ الأوسط فيه الشهرةُ.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ مادة الجدل ـ بالذات ـ القضايا التي ليس لها وراء الشهرة واقع أبداً، ولكن قد تدخل فيه ـ بالعرض ـ بعض القضايا التي لها واقع وراء شهرتها بين العقلاء، فإنّ كون الكلّ أعظم من الجزء ـ مثلاً ـ قضيّة مشهورة لدى العقلاء، وتُستخدَم في الجدل؛ لأجل أنّ الناس يصدّقون بها، ولكنّ تصديقهم بها إنّما كان لشهرتها بينهم، لا لكونها برهانيّة.

والقضايا العمليّة، لو نظرنا إليها بهذا الاعتبار، كانت اعتباريّة، بمعنى أنّ عامّة الناس يصدّقون بها لشهرتها بينهم، لا لسبب آخر، وهذا لا يمنع من أن يكون هناك سبب لثبوتها، وراء شهرتها. فنحن لو دقّقنا النظر في سلوك العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ نجد أنّ هذا السلوك ليس تعبُّديًّا، بل يرجع إلى

ارتكاز عندهم، نشأ من سعيهم لحفظ مصالحهم، كالأمن والنظام والعدالة، فكلّ ما يحفظها يحكمون بحسنه، وكلّ ما يُخلّ بها يذمُّونه.

فيمكن أن ندّعي حدّاً أوسط لثبوت محمول هذه القضايا لموضوعاتها، وهو حفظ المصالح. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى وجود نوعين من هذه المصالح المُستحصَلة، وبحسبها تنقسم القضايا العمليّة إلى نوعين أيضاً:

أوّلها: ما يُحصِّل مصلحة اعتباريّة، بمعنى أنّها إنَّما تحصل في ظرف الاعتبار لا دائماً، فمثل هذه القضايا لا تكون حقيقيّة ولا واقعيّة، كتواطئ العرب ـ مثلاً ـ على حُسن القيام عند دخول الكبير أو الرئيس؛ لأجل حفظ مرتبته وإظهار احترامه، وهذا الرسم إنَّما يحافظ على هذه المصلحة عندهم، فلعل قوماً آخرين يُظهِرون احترام كُبرائهم برسم آخر، كرفع الأيدي أو رفع القلنسوة عن الرأس، بل يمكن لنفس العرب أنْ يؤدِّبوا أوّلادهم على رسمٍ آخر غير القيام، فتجد بعد فترة زوال هذا الرسم عندهم. فمثل هذه الرسومُ والعادات تُحصِّل مصالحَ، ولكنّ تحصيلها لها مشروط بظرف الاعتبار، فعند تغيّر الاعتبار تتغيّر هي أيضاً، من دون أن يؤدِّي إلى الإخلال بالنظام؛ ولذلك لا يمكن إقامة البرهان على مثل قضيّة (القيام عند دخول الكبير حسن).

ثانيها: ما يُحصِّل مصلحة واقعيّة، لا تتغيّر من قوم لقوم، ولا من زمان لآخر، كحُسن العدل والأمانة، وقُبح الظلم والخيانة؛ فإنّ العدل والأمانة توجب كمالاً ومصلحة واقعيين للمجتمع، وبدونهما يختلّ النظام، والظلم والخيانة توجب نقصاً ومفسدة واقعيين له، لا فرق فيه بين المجتمعات والأزمان.

فصحيح أنّ العدل إنَّما يتحقّق بأفعالنا الاختياريّة، ولا وجود له قبلها، فهو

اعتباريّ بهذا المعنى، ولكنّه عند تحقّقه سيُوجِد مصلحة وكمالاً واقعيين؛ ولذلك يمكن إقامة البرهان على قضيّة (العدل حسن)، وكذلك (كلّ حسن يجب فعله). وإذا كانتا برهانيتين، أمكن تأليفُ برهانٍ منهما لينتج (العدل يجب فعله).

فالحسن يثبت للعدل؛ لأنّه يُحصِّل مصلحة واقعيّة، فهذه المصلحة واسطة ثبوتيّة وإثباتيّة لاتصاف العدل بالحسن فهي برهانيّة.

وأمّا قولنا: (كلّ حسن يجب فعله) فهي قضيّة إخباريّة لا إنشائيّة، تحكي عن أمر واقعيّ، وهو أنّ الكمال المدرَك يوجب صدورَ الفعل عنه؛ لأنّ المبدأ المحرِّك نحو الأفعال الاختياريّة هو إدراك الكمال في الفعل، إذ إنّ إدراك الكمال، وتصوُّره يكون علّة تامّة لحصول شوقٍ نحو تحصيل ذلك الفعل، وانقداح إرادةٍ في النفس متعلّقة به. فغاية الأفعال الاختياريّة هو تحصيل الكمال في الأعيان، وإدراك ذلك الكمال وتصوّره في فعل معيّن، يكون علّة غائيّة لصدور ذلك الفعل، وإذا تمّت علّة صدور الفعل وجب صدوره.

فإذا كان العدل حسناً؛ لإدراك أنّه محصِّل للمصلحة والكمال، وما كان كذلك يوجب صدور الفعل عنه، فلا بدّ من صدور العدل عن كلّ عاقل.

والخلاصة: أنّ العدل لمّا كان محصلاً لكمالٍ ومصلحةٍ واقعيين حكم العقلاء بحسنه؛ لأنّهم يحكمون بذلك لكل ما كان كذلك، فتحصيل المصلحة علّة ثبوتيّة واقعيّة لاتصافه بالحسن، وكذلك هي علّة إثباتيّة لاتصاف العدل بالحسن عند العقلاء، فتطابق مقام الثبوت لمقام الإثبات في مثل هذه القضايا، فهي قضايا برهانيّة، وتكون بذلك من مقتضيات العقل النظريّ، لا أنّها بديهيّة ببداهة العقل العمليّ، كما يدّعي البعض.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أن لا ثمرة تترتب على هذا الخلاف؛ إذ إنّ المهم هنا هو إثبات كون هذه القضايا برهانيّة، حتى يثبت كونها قضايا واقعيّة وثابتة، ومطلقة لا نسبيّة. وأمّا لماذا كانت برهانيّة، هل لأنّها من مقتضيات العقل النظريّ، أم لأنّها بديهيّة ببداهة العقل العمليّ؟ فهذا ليس بِمُهم، إلاّ من جهة بيان واقع الحال فيها.

تذييل

بعد اتضاح حقيقة القضايا العمليّة، فلا يصح تطبيق التحسين والتقبيح العقليين، بالمعنى المتقدِّم على الله سبحانه وتعالى، خلافاً للمعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح ذاتيين للعدل والظلم، فحكموا بعقولهم على الله تعالى بوجوب فعل العدل وعدم الظلم؛ وذلك لأنّ الفلاسفة تقول: إنّ الحُسن والقُبح بالمعنى المتقدِّم إنّما يجري بالنسبة إلى الفواعل بالقصد، كالإنسان؛ لأنّه يستكمل بفعله الاختياريّ، فلا بدّ أن يفعل العدل، ويترك الظلم حتى يستكمل بذلك. وأمّا الله سبحانه وتعالى فهو في منتهى الكمال، ولا يُتصوَّر في حقّه أنّه يستكمل بفعله، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، بل الأمر بالنسبة إليه بالعكس تماماً، فإنّا كلّما أثبتنا وجوب الوجود له أثبتنا جميع الكمالات، التي منها العدل وعدم الظلم والحكمة. فمنه يصدر العدل؛ لأنّه كامل، لا لأنّ العدل فيه مصلحة له، أو أنّه لاحظ مصالح العباد أو غيرهم، كما تقول الاشاعرة ـ بناءاً على إثباتهم الغرض لأفعاله تعالى ـ، بل هو سبحانه لمّا علم بالنظام الأصلح صدر عنه ذلك النظام على ما فيه من عدل وحكمة.

وهذا لا يعني توافق الفلاسفة مع الأشاعرة القائلين بأنّ الحَسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه، ولا يُسأل عمّا يفعل؛ لأنّه خالق جبّار، فليس لأحد

سؤاله، بل لا يُسأل عمّا يفعل؛ لأنّه عالِم في ذاته، معصوم في فعله. فهو تعبير كنائيّ عن ثبوت العِلم والعصمة له تعالى، لا أنّه يحرُم سؤاله، حتى لأجل الاستفسار ومعرفة الواقع.

المطلب الثالث: لزوم الحسن والقبح وعدمه

إنّ القائلين بالحُسن والقُبح العقليين، ذهبوا إلى أنّ هناك أموراً يلزمها الحسن دائماً، كالعدل، أو يلزمها القبح دائماً كالظلم، وهناك أموراً يلزمها الحسن والقبح على نحو الاقتضاء، بمعنى إمكان تخلّفهما عنها في بعض الحالات، كأن يؤدِّي الصدق للأضرار بالمؤمنين فيكون قبيحاً.

ولكن بالتأمّل في مثل هذه الأمور نجد أنّها لا تنسلخ عن الحُسن إلى القُبح أو بالعكس بحسب ذاتها، بل تبقى بحسب ذاتها إمَّا حسنة وإمَّا قبيحة، ولكن يحصل في بعض الحالات تزاحم في الحسن والقبح، فلو توقّف إنقاذ المؤمن من الظالم على الكذب، يحصل التزاحم بين حسن إنقاذ المؤمن وقبح الكذب، ولمَّا كانت مصلحة إنقاذ المؤمن أهمّ من الوقوع في مفسدة الكذب، فبانكسار المصالح والمفاسد تكون النتيجة حُسن الكذب؛ لأجل إنقاذ المؤمن[1].

وهناك نحو آخر من الأمور ليست بذاتها حسنة ولا قبيحة، بل هي بذاتها لا بشرط عنهما، كالقتل ـ مثلاً ـ فهو عدل حسن إن كان للقاتل المتعمِّد، وظلم قبيح للإنسان البريء.

---

(1) وقد ذكر المحقّق الطوسي هذا المعنى في تجريد الاعتقاد: في مسألة الحسن والقبح، وإن كان يظهر من عبارته في شرحه للإشارات ـ في هذا الموضع ـ خلاف ذلك.

المطلب الرابع: أسباب الشهرة

لشهرة القضايا أسباب عدة، نحصي أهمَّها:

1. الأديان السماويّة: فإنّ أكثر الناس يشيع بينهم ما كان موافقاً لمللهم وعقائدهم المُتلقَّاة من روافد دينهم.
2. الطبيعة الإنسانيّة: فما كان موافقاً لطبيعة الإنسان عامة تكون له شهرة خاصّة بين الناس، كالقضايا المتعلِّقة بالرحمة والرأفة والغيرة والهمّة، وغيرها من طبائع الناس.
3. وضوح القضيّة: إنّ اتفاق الناس وتعاهدهم على أمرٍ ما، لِمَا له من الوضوح عندهم، يُكسِبه الشهرة الخاصّة به، والمعتبرة عندهم.
4. الاستقراء: فتتبع آثار أمرٍ ما وإحصاء أكثر جزئيّاته، يعطيه حكماً مشهوراً بين المستقرئين أو الواقفين على ذلك الاستقراء؛ لكثرة ما أَلِفوه من الحكم حال الاستقراء.

ذهب المُصنّف إلى أنّ جميع القضايا المتأتِّية من أسباب الشهرة المتقدِّمة لو تُرِك الإنسان وطبعه أو وهمه أو خياله، ولم يُربّى على شيء من أسباب الشهرة الآنفة، لم يقضِ حكماً بشيء منها، وإنّما حكمه بها حكم تابع لتأثير أسباب الشهرة فيه، فلا يقضي الإنسان بحسن العدل أو قبح الظلم ما لم يربَّ عليها، ومثله الكذب. ولو تُرِك من غير تلقين لتوقَّف في حكمه عليها. ومنه يُعلَم مقدار الخلاف فيما بين مثل هذه القضايا، والقضايا التي يبتّ بها العقل حكماً من ذاته، ككون الكلّ أكبر من جزئه، وأنّ النقيضين لا يجتمعان.

ثمّ إنّ المشهورات من القضايا قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة.

وكونها صادقة لا يعني أوّليتها؛ إذ ملاك الأوّليات كونها بيّنة الصدق عند العقل الصريح أوّلاً، لا كونها صادقة أو محمودة عند العقل. ولذلك أخرج المُصنّف المشهورات ـ من حيث شهرتها ـ عن زمرة القضايا الأوّلية، على ما مرّ.

القضايا الوهميّة

قال الشّيخ: (وأمّا القضايا الوهميّة الصرفة فهي قضايا كاذبة، إلاّ أنّ الوهم الإنسانيّ يقضي بها قضاءً شديد القوة؛ لأنّه ليس يقبل ضدّها ومقابلها، بسبب أنّ الوهم تابع للحسّ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم. ومن المعلوم أنّ المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات، ولم تكن محسوسة، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أن يتمثّل ذلك الوجود في الوهم؛ ولهذا فإنّ الوهم نفسه وأفعاله لا يتمثّل في الوهم، ولهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ. فإذا تعدّيا معاً إلى النتيجة نكص الوهم، وامتنع عن قبول ما سلم موجبة. وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأوّليّة، ويكاد يشاكل الأوّليّات، ويدخل في المشبّهات، وهي أحكام للنفس في أمور متقدِّمة على المحسوسات أو أعمّ منها على نحو ما يجب أن لا يكون لها وعلى نحو ما يجب أن يكون، أو يُظَنّ في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد أن لا بدّ من خلاءٍ ينتهي إليه الملأ إذا تناهى، وأنّه لا بدّ في كلّ موجود من أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده.

وهذه الوهميّات لولا مخالفة السنن الشرعيّة لها لكانت مشهورة، وإنَّما

يثلم في شهرتها الديانات الحقيقيّة، والعلوم الحكميّة. ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك؛ لشدة استيلاء الوهم. على أنّ ما يدفعه الوهم، ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر. وهو مع أنّه باطل شنيع ليس بلا شهرة، بل يكاد أن تكون الأوّليّات والوهميّات التي لا تُزاحَم من غيرها مشهورة، ولا ينعكس. فقد فرغنا من أصناف المعتقدات من جملة المسلَّمات.)

الوجود ينقسم لوجود ماديّ ومجرّد، والإنسان حاوي لكلا المرتبتين ولكلّ من المرتبتين قوّة خاصّة بها، فقوّة الجانب المجرّد العقل، وقوّة الجانب الماديّ الوهم والغضب والشهوة، والعقل ينقسم لعقل نظري وعقل عملي، والأوّل للإدراك والثاني قوّة مدبّرة وعمّالة، وأمّا القوة الوهميّة في الجانب المادي فهي قوة علّامة لكنها تابعة للحسّ في أحكامها بمعنى أنّها تحكم بما لا يخالف قانون الحسّ، والقوّة الغضبيّة لدفع الضرر، والقوّة الشهويّة لجلب المنفعة، وكمال الإنسان أن يكون الجانب العقلي المجرد حاكم على الجانب الماديّ.

والوهم بطبيعته لا يخالف في حكمه حكم الحسّ، ومنه نجد أحكام الوهم في الجانب الماديّ والمحسوسات غالباً صادق، كما لو حكم أنّ الجسم له حيّز ومكان وجهة، ومحال أن يكون جسمين في مكان واحد، وبحسب الاصطلاح مثل هذه القضايا لا تسمى وهميات لأنّ العقل يصدّقه بها، والوهميّات اصطلاحاً هو طغيان القوة الوهمية وتطفلها وإسراء حكم المحسوس لغير المحسوس، وهذه دائماً باطلة؛ لذلك قال المصنّف دائماً تكون كاذبة، وإن لم يثبت هذا الاصطلاح في الوهميات فيكون مراد المصنف

أنّها كاذبة لا مطلقاً، بل في مورد تعديها لغير المحسوسات.

والقضايا الوهميّة أكثر تأثيراً على النفس لمن لم يكن عقله حاكم على وهمه، بل احياناً تكون أكثر تأثيراً من الأوليّات، ولعلّه من هذه الجهة نجد الشارع في بعض الموارد المعقولة يقرّبها للذهن والتصديق بقضايا موهومة، كما في القضايا المرتبطة بوجود الباري وصفاته، لأنّ المحكوم بالوهم كأغلب الناس تجريد المجرد عن أيّ نحو من انحاء الوهم يساوق إنكار لوجود المعقول المجرد.

المأخوذات من القضايا

قال الشّيخ: (وأمَّا المأخوذات فمنها مقبولات، ومنها تقريريّات، وأمَّا المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من أهل التحصيل أو من نفر أو إمام يُحسَن به الظنّ، وأمَّا التقريريّات فإنّها المقدَّمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب أو التي يلزم قبولها، والإقرار بها في مبادئ العلوم؛ إمَّا مع استنكار، وتُسمَّى مصادرات، وإمَّا مع مسامحةٍ ما وطيب نفس، وتُسمَّى أصولاً موضوعة. ولهذه موضع منتظر.)

وهذا المقسم المقابل للمسلّمات والمعتقدات(الواجب قبولها والمشهورات والوهميّات)، وفصل المسلّمات والمأخوذات معاً هو اليقين (بالمعنى الأعمّ) ومميّز المأخوذات أنّها يقين مأخوذ من الغير، فحدّ الماخوذات قضايا يقينيّة مأخوذة من الغير.

وكلمة مأخوذات يرادفها التعبديّات بمعناها العرفي اللغوي. وملاك الحقّانيّة فيها أنّها مأخوذة من الغير، كحقّانيّة الكلام المأخوذ من المعصوم (عليهم السلام)، والمأخوذات بشكل عام لا بشرط عن المطابقة للواقع

والدوام، فقد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون، وقد تكون دائمة وقد لا تكون، نعم إذا علمنا من الخارج أنّ الماخوذ عنه لا يخطأ فيحنها تكون يقين بالمعنى الأخص كالمثال المتقدّم في كلام المعصوم (عليهم السلام)، نعم لا يصيّرها ذلك برهانيّة؛ إذ اليقين بالمعنى الأخص البرهاني هو ما كان معلوم عن طريق أسبابها الذاتيّة ثبوتاً، والفرق بين اليقين بالمعنى الأخص المأخوذ عن المعصوم (عليهم السلام) هو أنّ الحدّ الأوسط في يقينه هو نفس المعصوم (عليهم السلام)، والحدّ الأوسط في القضيّة البرهانيّة هو علّته الذاتيّة، وأيضاً القضية المأخوذة من المعصوم (عليهم السلام) لا ينقطع فيها السؤال بلِمَ هو، بخلاف اليقين البرهاني، وأيضاً أنّ الآخذ من المعصوم مقلّد، والمبرهن غير مقلّد.

والمأخوذات إمّا مقبولات وإمّا تقريريّات، والفرق بينهما من جهة نفسيّة وبحسب المقام، فإن كان قبولاً فعليّاً من جهة اطمأنان النفس فمقبولات، وإن كان قبولاً ظاهريّاً لا واقعيّاً فتقريريّات. والتقريريّات إذا كانت مع رضا النفس وسكوت فهي أصول موضوعة، وإلّا إن أظهر المعارضة والاستنكار فهي مصادرات.

القضايا الظنّيّة

قال الشّيخ: (وأمَّا المظنونات فهي أقاويل وقضايا، وإن كان يستعملها المحتجّ بها جزماً، فإنّه إنَّما يتبع فيها مع نفسه غالب الظنّ، من دون أن يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها. وصنف من جملتها المشهورات، بحسب بادئ الرأي غير المتعقب، وهي التي تغافص الذهن فيشغله عن أن يفطن الذهن لكونها مظنونة أو كونها مخالفة للشهرة إلى ثاني الحال،

وكأنّ النفس تذعن لها في أوّل ما يطلع عليها، فإن رجعت إلى ذاتها عاد الإذعان ظنًّا أو تكذيباً، وأعني بالظنّ هاهنا ميلاً من النفس، مع شعوره بإمكان المقابل، ومن هذه المقدِّمات قول القائل: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، وقد تدخل المقبولات في المظنونات إذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس، يقع هناك مع شعور بإمكان المقابل.)

ذكرنا فيما مضى أنّ التصديق هو ترجيح، فإمّا أن يكون معه اعتقاد ثاني أو لا، والثاني هو الظن الصرف، وما معه اعتقاد إمّا أن يكون اعتقاد بامتناع الطرف الثاني وهذا هو اليقين، وإمّا أن يكون باحتمال وقوع الطرف الثاني وهو الظن، واليقين إمّا أن يكون مطابق للواقع وهو إمّا دائم وإمّا غير دائم، وغير الدائم هو المقلّد، وإمّا أن يكون غير مطابق للواقع وهو الجهل المركب.

فالظن هو ترجيح أحد طرفيّ الحكم مع إمكان الطرف الآخر، وحيث أنّ الظن ممكن فيحتاج للعلّة، وعلّته على ما ذكره المصنّف أحد امرين إمّا المشهورات أو المقبولات من حيث هي مظنونات لا يقينيّات، والمشهورات من حيث شهرتها من دون تعقّبها وتحقيق الحال فيها تولّد جزماً لمعتقدها حال الاحتجاج وتمنعه من ملاحظة خلافها، لكن لو تحقّق منها لزال اعتقاده بها يقيناً أو يكذّبها، ومثاله ما ذكره المصنّف من مثال مشهور عند أغلب الناس: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.

والعلّة الثانية للظن المقبولات لكن من حيث هي مظنونة لا من حيث هي متيقّنة.

القضايا المشبهة

قال الشّيخ: (وأمَّا المشبّهات فهي التي تشبه شيئاً من الأوّليات وما معها، أو المشهورات. ولا تكون هي هي بأعيانها، وذلك الاشتباه يكون إمَّا بتوسّط اللفظ وإمَّا بتوسّط المعنى. والذي يكون بتوسّط اللفظ فهو أن يكون اللفظ فيهما واحداً والمعنى مختلفاً، و قد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ في نفسه، كما يكون في المفهوم من لفظ العين، وربّما خَفِي ذلك جداً، كما يخفَى في النور، إذا أُخِذ تارة بمعنى المُبصَر، وأخرى بمعنى الحقّ عند العقل. وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه، إمّا في نفس تركيبه، كقول القائل: (غلامْ، حسنْ) بالسكونين، أو بحسب اختلاف دلائل حروف الصِّلات فيه، التي لا دلائل لها بانفرادها، بل إنَّما تدلّ بالتركيب، وهي الأدوات بأصنافها، مثل ما يقال: (ما يعلم الإنسان فهو كما يعلمه)، فتارة (هُوَ) يرجع إلى (ما يعلم)، وتارة إلى (الإنسان). وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من تصريفه، وقد يكون على وجوه أُخَر، قد بُيِّنت في مواضع أُخَر من حقّها أن تطول فيها الفروع وتكثر.

وأمَّا الكائن بحسب المعنى، مثل ما يقع بحسب إيهام العكس، مثل أن يؤخذ (كلّ ثلج أبيض)، فيُظنّ أنّ (كلّ أبيض ثلج). وكذلك إذا أُخِذ لازم الشيء بدل الشيء، فيُظنّ أن حكم اللازم حكمه، مثل أن يكون الإنسان يلزمه أن يتوهَّم، ويلزمه أنّه مكلّف مخاطب، فيُتوهَّم أنّ (كلّما له وهم وفطنةٍ ما فهو مكلف). وكذلك إذا وُصِف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض، مثل الحكم على السقمونيا بأنّه مبرِّد، إذا أشبه ما يبرّد من جهةٍ، وكذلك أشياء أُخَر تشبه هذه.

وبالجملة كلّما يُروَّج من القضايا على أنّه بحالٍ يوجب تصديقاً لأنّه يشبه أو يناسب شبيه ـ أو مناسب خ ل ـ لِما هو بتلكَ الحال أو قريب منه، فهذه هي المشبّهات اللفظيّة والمعنويّة. وقد بقيت المخيّلات.)

والمشبّهات بنحو اسم الفاعل هي المغلّطات بمعنى ما توقع في الغلط، وبنحو اسم المفعول بمعنى ما تشبه غيرها، وملاك المغالطة فيها هو الشبه بالغير، وتعدّ من مبادئ القياس المغالطي.

وهي إمّا أن تشبه الأوّليّات والفطريّات فتُسمّى مغالطات، وإمّا أن تشبه المشهورات وتُسمّى مشاغبات، وليست منها.

والمغالطات أمّا لفظية وإمّا معنويّة، واللفظيّة غلطها إمّا من جوهر اللفظ وذاته، وإمّا لأمر عارض على اللفظ ليس من جوهره، وما ملاكها جوهر اللفظ له أسباب منها اللفظ المشترك بين معاني متعدّدة، وهو إمّا ظاهر أو غير ظاهر ومثال الأوّل كالعين، وهو موضوع لمعاني متعدّدة بنحو عرضيّ من دون سابقة علم باللفظ، والثاني ما كان في إطلاق لفظ بنحو مشترك بين الأمور المادّيّة والمجرّدة كالنور والإشتراك هنا خفيّ.

وأمّا ما كان لأمر عارض فيرجع أيضاً لأسباب متعدّدة

منها التركيب كغلام حسن عند عدم تبيان تحريكه اللغوي فيحمل على الإضافة أو الصفة والموصوف فيقع الغلط.

ومنها الاختلاف في مرجع الضمير.

ومنها ما يكون بحسب التصريف كالمختار فقد يكون اسم فاعل أو اسم فاعل.

وأمّا المعنويّة فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة، وينقسم إلى ما يتعلق بالقضايا المفردة وإلى ما يتعلق بالمؤلّفة، والأوّل ثلاثة أوّلها إيهام العكس كقولنا: كل أبيض ثلج لأنّ الثلج أبيض، وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا: الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا، وثالثها أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بأن يؤخذ لازم الشيء أو ملزومه أو عارضه أو معروضه بدله، فمثال ما يؤخذ الموضوع بدله قولنا: كلّ ذي وهم مكلف لأنّ الإنسان مكلف وذو وهم، ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا: السقمونيا يبرد لأنّه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن أن يبرد، فإذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض إذا أشبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معهما. والشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على إثنين، والأربعة التي لم يذكرها هي المتعلّقة بالمؤلّفة وهي جمع المسائل في مسألة، ووضع ما ليس بعلّة علّة، والمصادرة على المطلوب، وسوء التركيب وسيجيء ذكرها. وقوله: وبالجملة كلّ ما يروج من القضايا على أنّه بحال يوجب تصديقا لأنّه شبيه أو مناسب لما هو بتلك الحال أو قريب منه. يشير إلى السبب الجامع لجميع أنواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره.

القضايا المخيّلة

قال الشّيخ: (وأمّا المخيّلات فهي قضايا تقال قولاً فيؤثّر في النفس تأثيراً عجيباً، من قبض أو بسط. وربّما زاد على تأثير التصديق، وربّما لم يكن معه تصديق، مثل ما يفعل قولنا وحكمنا في النفس أنّ العسل مرة مهوّعة على سبيل محاكاته للمرة، فتأباه النفس وتنقبض عنه. وأكثر الناس

يُقدِمون ويحجمون على ما يفعلونه وعمّا يذرونه إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو من حركة النفس، لا على سبيل الرؤية ولا الظن.

والمصدِّقات من الأوّليّات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيّلات من تحريك النفس أو قبضها، واستحسان النفس لورودها عليها، لكنها تكون أوّليّة ومشهورة باعتبار، ومخيّلة باعتبار. وليس يجب في جميع المخيّلات أن تكون كاذبة، كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله أن يكون لا محالة كاذباً.

وبالجملة التخيّل المحرِّك من القول متعلِّق بالتعجّب منه إمّا لجودة هيئته أو قوّة صدقه أو قوّة شهرته أو حُسن محاكاته، لكنا قد نخصّ باسم المخيّلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة، وبما يحرِّك النفس من الهيئة الخارجة عن التصديق).

المخيّلات هي القضايا المثيرة للخيال، وتجري مجرى التصديق بمعنى تشابهه من وجه وتخالفه من وجه آخر، ومابه الاشتراك بين التصديق والمخيّلات هو الانفعال أي تنفعل عنها النفس بنحو انفعال ما، وما به الاختلاف هو أمور ثلاث: في المنفعل، وسبب الانفعال، والنتيجة من القضيّة.

وسبب الانفعال هو الصور الخياليّة، وسبب التحريك من الصور الخياليّة هو التعجّب والاستغراب، وملاك التعجّب أمور ثلاث: فهو إمّا لجمال اللفظ، أو صدق المعنى، والمحاكات والتشبيه، والمصنّف اقتصر في البيان لملاك التعجّب على المحاكات. فالمخيّلات ليس مطلق ما يخيّل بل خصوص ما يكون بسبب المحاكات على ما عليه الاصطلاح.

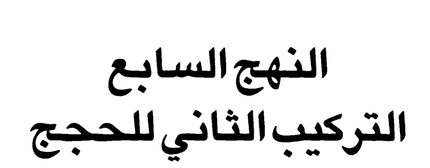
والناس أطوع للمخيلات في التحريك منه من الدليل والبرهان، ولأجله

ما يفيد الأشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها.

والتخييل إمّا يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته، و إمّا يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه أو شهرته، وإمّا يقتضيه أمر آخر وهو حسن المحاكاة، فإنّ سبب تحريك النفس فيه هو الهيئة الخارجة عن التصديق، والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة، وقد تكون بتحسين الشيء، كالحمزة أسد الله، وقد تكون بتقبيحه، كمثال المصنّف العسل مرّة مهوّعة.

قال الشيخ: (تذنيب ونقول: إنّ اسم التسليم يقال على أحوال القضايا من حيث توضع وضعاً، ويُحكَم بها حكماً كيف ما كان، فربّما كان التسليم من العقل الأوّل، وربّما كان من اتفاق الجمهور، وربّما كان من الخصم).

فسر التسليم بأنه حال القضية من حيث يوضع وضعا و هذا الوضع هو بالمعنى الأعم من التسليم كما ذكرناه في أول الكتاب، و ظهر منه أنه ليس على ما ذهب إليه الفاضل الشارح من أن الوضع هو تسليم الجمهور و التسليم هو تسليم شخص ما.



النهج السابع
التركيب الثاني للحجج

مقدّمة

قال الشّيخ: (وفيه الشروع في التركيب الثاني للحجج).

قلنا: هناك نحوان من التركيب في صناعة المنطق، تركيب يقع في الأقوال الشارحة والقضايا، وتركيب في الحجج.

وذكرنا أيضاً: أنّ أجزاء التركيب الأوّل مفردات يُبحَث عن أحوالها المادِّيّة في قاطغورياس، وعن أحوالها الصوَريّة في إيساغوجي، وهذا قد مرّ في النهجين الأوّل والثاني. أمَّا أجزاء التركيب الثاني، الذي يقع في الحجج، فهي القضايا التي تُبحَث أحوالها المادية في النهج السادس، وأحوالها الصوَريّة في العبارة، المشتمل عليه النهج الثالث والرابع والخامس.

فإذاً المقصود من التركيب في الحجج هو التركيب الثاني، وبه نصل إلى مقام كيفيّة التأليف بينهما كنتيجة للحجّة.

ولكن ظاهر عبارة الشيخ تحوّل الحجج للتركيبين الأوّل والثاني؛ إذ قال: (وفيه شروع في التركيب الثاني للحجج)، فكأنّ التركيب الأوّل كان للحجج، وهذا هو التركيب الثاني لها، مع أنّك قد علمت ـ فيما سبق ـ من وقوع التركيب الأوّل في الأقوال الشارحة والقضايا، وعدم وقوعه في الحجج، فلماذا قال: (في التركيب الثاني للحجج)، ولم يقل: (في التركيب الثاني في

الحجج)، أي أنّ التركيب الثاني يقع في الحجج؟

والإجابة على هذا التساؤل ممكن في النكتة التي أرادها الشيخ من هذه العبارة، فمفردات التركيب الأوّل المتعلّق بالأقوال الشارحة، والقضايا هي أجزاؤها، والقضايا ـ أيضاً ـ أجزاء للحجّة، فما تركّب منه الكلّ كان تركيباً أوّلاً للحجّة. فالتركيب الأوّل إذاً يقع في طريق الحجّة؛ إذ الحجّة مُركَّبة من قضايا، والقضايا مُركَّبة من أجزائها، وما مرَّ سابقاً كان عن تركيب القضايا في نفسها، وما نحن فيه الآن هو تركيب القضايا مع بعضها البعض.

ولكنّ الحقّ في نظرنا أنّ التركيب الأوّل هو أوّلاً وبالذات للقضايا، لا للحجّة، وثانياً وبالتبع للحجّة لوقوع القضايا فيهما.

هذا وقد ذكر المُحقّق الشارح قيداً، وهو (والثاني لما يتركّب عنها ـ أي عن القضايا ـ ولا يكون في حكمها)؛ إذ من تراكيب القضايا ما ليس بحجّة في حكم القضايا، وذلك مثل القضايا الشرطيّة، فالقضيّة الشرطيّة مُركَّبة من قضيتين كقولك: (كلما طلعت الشمس فالنهار موجود)، فهاتان قضيّتان ـ كما ترى ـ ولكن في حكم قضيّة واحدة. وعليه ليس كلّ تأليف للقضايا يكون حجّة، من هنا قيّد المُحقّق الشارح ما يتركَّب من القضايا[1] بأن لا يكون في حكمها، فخصَّ الثاني بالحجج دون الأوّل الذي تتركّب منه القضايا، وما في حكمها.

---

(1) قد يقال بأنّ الشيخ الرئيس أخرج القضايا الشرطية بقوله (للحجج)، على أنّ اللازم ـ هنا ـ تخصيص التركيب الثاني بالحجج، دون القضايا التي منها الشرطية. وبالتالي لا حاجة لما ذكره المحقق الشارح من قيد. لكنّ الشيخ الأستاذ لم يرتضِ هذا الاحتمال، واستبعده؛ إذ لا يظهر من العبارة، كما أنّ الشيخ صرّح سابقاً باختصاص التركيب الأوّل بالقضايا، ولم يذكر اختصاص الثاني بالحجج.

الفصل الأوّل؛
القياس والاستقراء والتمثيل

معنى الحجة اصنافها

قال الشّيخ: (إشارة: أصناف ما يُحتَجّ به في إثبات شيء لا رجوع فيه إلى القبول والتسليم أو فيه رجوع إليه لكنه لم يرجع إليه، ثلاثة: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه).

لبيان عبارة المُصنّف ندخلها من نقطتين:

النقطة الأولى: وفيها أمور ثلاث:

الأمر الأوّل: كلمة الحجّة في معناها اللُغويّ ـ وباشتقاقاتها المختلفة ـ تعني البرهان، فحجّة الله يعني برهان الله، وحجّة الحقّ أي برهان الحقّ. ولكن بعيداً عمّا في اللغة من معنى لهذه الكلمة، صارت بمعنى مطلق الدليل، برهاناً كان أو غير برهان، وأصبحت الأعراف الخاصّة للعلوم مستخدمةً للحجّة بما آل اليه من ثاني معانيه ـ مُطلَق الدليل ـ ثمّ سرى النقل منها إلى بقيّة مشتقاتها في ـ احتجّ ـ تعني استدلَّ أي طلب الدليل، وكذا الاحتجاج الذي كان بمعنى إقامة البرهان، بات معناه إقامة الدليل.

الأمر الثاني: اعلم أنّ الاحتجاج دائماً يكون لإثبات شيء، وعليه فلا بدّ أن يكون الشيء المراد إثباته غير ثابت عند طالبه، أو يطلب الدليل عليه. أمَّا إن كان الشيء ثابتاً فلا يحتاج إلى دليل؛ إذ إثبات الثابت ليس إلاّ تحصيلاً للحاصل، والثابت الذي نتحدّث عنه في هذه المقدِّمة هو المقبول والمُسلَّم. ولا يخفى أنّنا غير معنيين الآن بكيفيّة ثبوت هذا الأمر المقبول والمُسلَّم، سواء ثبت بالبداهة أم بالشهرة أم كان ثبوته بالوهم وغيرها من الأمور التي مرّت في النهج السابق من أحوال القضايا. كلّ هذا لا يهمّنا هنا، لكن من الضروريّ عدم الغفلة عن أنّ الثبوت المقصود ـ هنا ـ هو ما كان على نحو اليقين، فالمتيقَّن هو الذي لا يحتاج إلى دليل، أمَّا المظنون فلا يعدّ ثابتاً؛ إذ لا خفاء في احتياجه إلى الدليل، لأنّه نوع من الترديد. فالذي لا يَطلب الدليل هو صاحب اليقين، ولا يهمّنا ـ هنا ـ منشأ حصول اليقين عنده.

فالاحتجاج ـ إذاً ـ هو إثبات شيء غير ثابت. وهنا نودّ أن نلفت النظر إلى أنّ هذا الأمر غير الثابت، لا نريد به غير الثابت في نفس الأمر، وإنَّما غير الثابت عند صاحبه وطالبه. فكلامنا لا يزال في المنطق الصُوَريّ، ولا شأن لنا بالبرهان الآن، وإنَّما نتكلم عن مُطلَق الدليل برهانيًا كان أم خطابيًا أم جدليًا، صادقاً كان أم كاذباً.

الأمر الثالث: عدم الثبوت ـ الذي تحدثنا عنه في المُقدِّمة السابقة ـ له نحوان:

إمَّا عدم ثبوت على الإطلاق، يعني أنّ هذا الأمر ليس ببديهيّ، ولا مشهور، ولا مأخوذ ولا...

وإمَّا لا على الاطلاق، بمعنى أنّ هناك ثبوتاً للأمر المطلوب إثباته، لكنّ

نحو ثبوته غير كافٍ لدى العقل الصريح. فعلمي ـ مثلاً ـ بحدوث العالَم، بناء على الشهرة، يعني أنّ هذا الأمر ثابت عندي، ولكنّ منشأ ثبوته ـ أيّ الشهرة ـ لا يكفي بالنسبة إليّ[1]، فما أُريدَ معرفته هو حدوث العالَم، باعتبار آخر غير الاعتبار الذي عليه الناس.

وخلاصة هذه المُقدِّمة: أنّ غير الثابت إمَّا مُطلَق، بأيّ نحو كان، أو ثابت بنحو من الأنحاء، لكنّ هذا النحو لا يكفي صاحب العقل الصريح.

وهذا هو تفسير قول الشيخ في العبارة آنفة الذكر: (لا رجوع فيه إلى القبول والتسليم، أو فيه رجوع لكنّه لم يرجع إليه). فالذي لم يرجع إلى القبول والتسليم هو الذي لم يثبت بأيّ نحو من الأنحاء، ويُراد إثباته.

أمَّا ما فيه رجوع، ولكن لم يرجع، فهو الذي ثبت بنحوٍ ما، ولم يكتفِ بهذا النحو والمنشأ الذي ثبت به[2].

إذاً، الدليل يكون على هذين النحوين من الأمور غير الثابتة، أمَّا غير الثابت مطلقاً أو الثابت بوجه ونحو، وغير ثابت بوجه ونحو آخر.

بعد أن عرفنا الحجّة مفصّلاً، ولأيّ شيء يكون الاحتجاج، ينبغي التنبيه

---

(1) كما عن المحقّق القونوي في رسالته إلى المحقّق نصير الدين الطوسي، طالباً منه براهين على التوحيد وغيره من الأصول، والحال أنّه من العرفاء الكبار، والتلميذ الأوّل لمحي الدين بن عربي، وما طلب له برهان حاضر بالمشاهدات. فعلمه به ـ حسب مدّعى العرفاء ـ حضوريّ، ومع ذلك طلب العلم الحصولي من المحقّق، وهذا ليس إلّا لعدم الاكتفاء بما عنده من دليل.

(2) لا يخفى أنّ هذا لا يتيسر لكلّ الناس، بل كما نرى ونشاهد، فإنّ أغلب الناس عوامّ، يكتفون بما لديهم من معتقدات، أيّاً كان طريقها ودليلها، الشهرة أم خبر الثقة أم... ولا يطلبون لها أدلة أخرى...، فالذي يطلب الدليل هو العاقل... العاقل فقط يسعى لكسر أسر التقليد، والتحول إلى التحقيق.

لأمر مهم، وهو أنّ مبادئ الحجّة عند إقامتها للحصول على مطلوبٍ ما لا بدّ أن تكون مُسلَّمة ومقبولة؛ فإنّ مباديء الحجّة إمَّا أن تكون غنيّة عن الحجّة، وإمَّا أنَّها مفتقرة إلى الحجّة. وهذه الأخيرة لا بدّ أن تنتهي إلى حجّة مبادئها في غنى عن حجّة أخرى، وإلاّ لزم التسلسل أو الدور.

النقطة الثانية: وسنذكر فيها أموراً ثلاثة:

الأمر الأوّل: سبب إطلاق كلمة (أصناف) على الأقسام الثلاثة للحجّة، فالمشهور تقسيمها إلى: قياس، واستقراء، وتمثيل. ولا يخفى ما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ الاستقراء والتمثيل ما لم يرجعا إلى القياس لا يمكن أن يكونا حجّة. ولكنّ ذلك لا يعني عينيّة هذه الأقسام الثلاثة، بل الاختلاف فيما بينهما واضح، فالقياس انتقال من الكُلِّيّ إلى الجزئيّ، كانتقالك من كلّ(إنسان حيوان) إلى (زيدٌ حيوان). والاستقراء عكسه، فهو انتقال من الجزئيّ إلى الكُلِّيّ، كما في الانتقال من (زيدٌ ضاحك) إلى (كلّ إنسان ضاحك).

أمَّا التمثيل فهو انتقال من الجزئيّ إلى الجزئيّ؛ لوجود شبه بينهما، كالانتقال من حرمة الخمر إلى حرمة النبيذ؛ للجامع الذي بينهما وهو الاسكار.

وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

لكن ما يهمنا ـ الآن ـ هو معرفة الوجه في تعبير الشيخ عن هذه الاقسام المختلفة بـ(الأصناف)، فنقول: إنّ هذا التعبير من الشيخ يعتمد على ما سيأتي فيما بعد، من إمكان صيرورة الاستقراء والتمثيل قياسيًّا؛ باعتبارٍ آخرَ، غير الاعتبار الاستقرائيّ والاعتبار التمثيليّ. فكأن الحجّة قياس إلاّ أنّه على ثلاثة أصناف.

الأمر الثاني: في هذا الأمر نريد أن نتعرّض لما أفاده المُحقّق الشارح من بيان ملاك التقسيم الثلاثيّ الذي ورد في عبارة الشيخ بقوله: (أصناف... ثلاثة)، فهذا التصنيف ليس تصنيفاً اعتباريًّا، ولا أمراً استقرائيًّا، وإنَّما هو قسمة ثلاثيّة عقليّة. وفي بيان ملاك التقسيم نذكر ـ أوّلاً ـ مُقدِّمتين:

المُقدِّمة الأوّلى: لا بدّ أن يكون بين الحجّة والمحتجّ عليه ـ أي المطلوب ـ تلازم، وإلاّ فكيف يتم الانتقال من الحجّة إلى المطلوب؛ إذ لو كانت المقدّمات أجنبية عن المطلوب، وكان الدليل نفسه والحجّة نفسها أجنبيين عن المدلول والمحتج عليه، كيف لنا أن ننتقل من صحّة الدليل إلى صحّة المدلول، فلا بدّ أن يكون هناك تلازم بينهما؛ ليكون الانتقال، كما لو كان من ملزوم إلى لازم.

المُقدِّمة الثانية: التلازم ـ دائماً ـ يكون في إطار العِلِّيّة، فما لم تكن هناك عِلِّيّة ومعلوليَّة لا معنى للتلازم.

فالتلازم الذي نتحدّث عنه تلازم حقيقيّ طبيعيّ تكوينيّ، والارتباط التكوينيّ ليس إلاّ العِلِّيّة. وفي المقام ليس لنا إلاّ أن نأخذ هذا كأصلٍ موضوعيّ؛ لأنّه من المباحث المُفصَّلة في الفلسفة.

إذاً، التلازم ـ دائماً ـ محور العِلِّيّة، وهو إمَّا بين العِلَّة والمعلول أو بين معلولي عِلَّة ثالثة [1].

---

(1) لا يخفى أنّنا نتحدّث عن العلل أعمّ من أن تكون تحليلية نفس أمرية، أو خارجية عينية. فالتلازم في محور العلية الأعمّ من التحليلية النفس أمرية النابعة من تحليل ماهية الموضوع؛ لذلك قالوا: القضايا البديهية تحليلية، يعني بمجرّد تصوّر الموضوع والمحمول يُحكم بثبوت المحمول للموضوع، ـ والخارجية العينية يعني العلل الأربع الصورية والمادية والغائية والفاعلية ـ فالتلازم والارتباط تكوينيّ حقيقيّ، وليس اعتبارياً، أي ما كان في إطار العلية، وهذا

بعد تقرير هاتين المُقدِّمتين، لا يخفى عليك السنخيّة بين العِلَّة والمعلول، ومعنى ذلك شمول العِلَّة للمعلول، فأيّ كمال وُجِد في المعلول لا بدّ أن يكون موجوداً في العِلَّة بنحو أعلى وأشرف. ولا ينبغي أن تُفهم السنخيّة على أنّها المثليّة، فالواجب عِلّة للممكن مع عدم المثليّة، وعدم الشك في السنخيّة بينهما. فلو لم تكمن جميع كمالات المعلول مستبطنة في العِلَّة لما صدر عنها؛ إذ فاقد الشيء لا يعطيه.

فالمعلول ـ إذاً ـ مستبطن في العِلَّة، وموجود فيها. وفيما نحن فيه نقول: المحتجّ عليه والمطلوب إمَّا أن يكون مستبطناً في الحجّة، وإمَّا أن يكون العكس؛ بأن تكون الحجّة مستبطنة في المحتجّ عليه والمطلوب، أو لا الحجّة مستبطنة في المحتجّ عليه، ولا المحتج عليه مستبطن فيها، ولكن بينهما جامع يكون عِلّة لهما.

والأوّل من هذه الثلاثة هو القياس، فالنتيجة في القياس موجودة في كبراه، كما في (زيدٌ إنسان)، و(كلّ إنسان حيوان)، فينتج (زيدٌ حيوان). ولا يخفى اندراج (زيدٌ حيوان) في (كلّ إنسان حيوان)، فالجزئيّ مستبطن في الكُلِّيّ.

والثاني من هذه الثلاثة هو الاستقراء، وهو على عكس الأوّل، ففي استقرائنا لجزئيّات مثل (زيدٌ ضاحك)، و(عمروٌ ضاحك)، و(بكرٌ ضاحك)، نصل إلى نتيجة (كلّ إنسان ضاحك)، نجد أنّ (زيدٌ ضاحك) مندرج تحت (الإنسان ضاحك)، فمُقدِّمات النتيجة موجودة فيها، ومندرجة تحتها.

أمَّا ثالث هذه الأنحاء فهو التمثيل، والذي يأخذ دور العِلَّة فيه هو الجامع

الأمر واضح، وفي حكم البديهي.

بينهما، وتكون الحجّة والمحتج عليه بمنزلة معلوليّ هذه العِلّة. والمثال البارز له الإسكار الجامع بين الخمر والنبيذ، فتكون حرمة كلّ منهما معلولة لهذه العِلّة.

إذاً علاقة الحجّة والمحتج عليه لا بدّ أن تكون علاقة العِلّيَّة والمعلوليّة، فإمَّا عِلَّة ومعلول، أو معلول وعِلَّة، أو معلولي عِلَّة ثالثة. فتبيّن لك كيف أنّ هذه القسمة حاصرة عقلية.

هذا ما أفاده المُحقّق الشارح، ولكن بالعَوْد إلى الأمر الأوّل في هذه النقطة ـ وهو سرّ إطلاق الشيخ على هذه الأقسام الثلاثة أنّها أصناف ـ نريد أن نوجّه ملاحظة لما تفضّل به المُحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات من توجيه، فهو يرى في توجيه هذا التعبير بأنّ من أقسام الاستقراء الاستقراء التام، وهو ما يسمّو القياس المُقسّم، الذي يرجع إلى البرهان، ولكنّ القياس المقسّم وإن كان بحسب الاصطلاح غالباً ما ينصرف إلى الاستقراء التام، لكنّه يشمل حتى الاستقراء الناقص. فقد قلنا فيما سبق: إنّ الاستقراء الناقص إن لم يرجع إلى القياس لا تتمّ صورته، ـ كما سنبيّن ذلك أكثر فيما بعد ـ فالقياس المقسّم ـ بوجهة نظرنا ـ أعمّ؛ لما في صغراه من إشكال، كما إنّ القياس الذي يرجع إليه التمثيل غير منصوص العِلَّة مخدوش كبروياً. فتصنيف الشيخ يرجع لعدم وجود الاختلاف النوعيّ بين القياس والاستقراء والتمثيل ببعض اعتباراتهما.

الأمر الثالث: في تفسير قول الشّيخ: (وما معه) الذي أتبع به الاستقراء والتمثيل، فنقول: الاستقراء، تارةً يكون تامًّا، وأخرى يكون ناقصاً، وثالثة يكون شبيهاً بالناقص.

أمَّا التام، فما كان فيه تصفّح لجميع أفراد المُستقرَأ لنصل منه إلى حُكم

يقينيّ، ويعدّ الاستقراء التام قياساً مقسّماً من جملة الاقترانيّات، يُنتفع من معطياته في البراهين دائماً.

وأمَّا الناقص، فالمراد به ما يُدّعى فيه الاستيفاء لتصفّح الأفراد مع كونه ناقصاً في واقعه، ولا يفيد جزماً بحسب طبيعته، وإن أورث ضرباً من اليقين عند صاحبه؛ إذ قد تعرض بعض المرجّحات للمستقرِئ، فينتفع يقيناً ما من تصفّحه. ومثل هذا النوع من الاستقراء يستعمل غالباً في الجدل والتجربة.

وأمَّا الشبيه بالناقص فهو الاستقراء الناقص، الذي يعلم صاحبه أنّه ناقص، وهذا لا يفيد إلاّ الظنّ دون اليقين قطعاً، حتى عند صاحبه.

والفرق بين ثاني هذه الأقسام التي للاستقراء، وثالثها، مع كونهما استقراءً ناقصاً، تكمن في كيفيّة التعاطي مع كلّ منهما، فالثاني ـ كما ذكرنا ـ يصلح لأن يكون من مبادئ الجدل ـ فهو كاسب جدليّ، وليس كاسباً برهانيًّا ـ بينما لا يصلح الثالث لأن يدخل في مبادئ العلوم، فغاية ما يمكن أن يستفاد منه في مثل صناعة الخطابة.

ولا فائدة منه في المحاورات العلميّة أصلاً؛ لأنّها قائمة على اليقين، بغضّ النظر عن منشأ حصوله. فقول الشّيخ: (الاستقراء وما معه) قصد بـ (ما معه) الثالث من أقسام الاستقراء هذه؛ لأنّه ليس استقراءً علميًّا، بل خطابيًّا لا يدخل في المحاورات والصناعات العلميّة.

أمَّا فيما يتعلّق بالتمثيل، فكي نعرف ما الذي يجري مجراه، نذكر أقساماً ثلاثة له، كما فعلنا بسابقه، فجامع التمثيل إمَّا منصوص ومصرّح به، وهو التمثيل منصوص العِلَّة، وإمَّا غير مصرّح به، وهذا إمَّا أن يكون موجوداً غير واقعيّ، وإمَّا أن يكون واقعيًّا حقيقيًّا. والأوّل هو القياس الاقترانيّ البرهانيّ،

ومثاله المشهور هو تحريم النبيذ لتحريم الخمر، بسبب الجامع المنصوص، وهو الإسكار. فهذا في الحقيقة ليس تمثيلاً، وإنّما هو بصورة تمثيل، فهو قياس برهانيّ، لا فرق بينه وبين البرهان؛ لأنّك إن كنت تعلم بأنّ الإسكار موجب للحرمة فلا حاجة لك بأن تأتي بالخمر وتمثّل به، بل تُشكِّل ـ مباشرة ـ قياساً اقترانيًّا (النبيذ مُسكر، وكلّ مُسكر حرام، فالنبيذ حرام)، تصل به إلى النتيجة من دون الوقوع في محذور اللغويّة بإتيانك الخمر.

أمَّا الثاني من أنحاء التمثيل الذي لا يكون الجامع فيه منصوصاً ولا حقيقيًّا، وإنَّما يكون موهوماً، فمثاله تحريم السجائر تشبيهاً لها بالمُخدِّرات، بجامع بينهما موهوم، وهو أنّ كلاًّ منهما يُدخَّن. مع أنّك ترى عدم وجود الجامع بينهما، فالسجائر لا تُذهِب العقل، بينما المُخدِّرات تُذهِب العقل، وهذا هو منشأ تحريمها، فأين هو من السجائر؟

أمَّا ثالث هذه الأنحاء فهو ما لا يكون جامعه منصوصاً إلاّ أنّه واقعيّ وحقيقيّ. أي أنّ مَن يقوم به وإن كان ظانًّا به إلاّ أنّه واقعيّ نفس أمريّ، كأن يكون الإسكار منصوصاً عليه في مثال الخمر والنبيذ، ولكن ظنًّا من المستدلّ بأنّ الجامع يأتي ويُسرِّي حرمة الخمر إلى حرمة النبيذ؛ بجامع الإسكار. وعليه لا تكون نتيجته إلاّ ظنِّيّة.

بعد أن علمت هذه الأنحاء الثلاثة للتمثيل، فاعلم أنّ ما يجري مجراه، أي (وما معه) ـ كما عبّر الشيخ ـ هو الأوّل والثاني منهما؛ إذ الأوّل برهان حقيقة، ولا جامع للثاني حتى يكون تمثيلاً، فالجامع ركنٌ أساسيّ في التمثيل، كما لا يخفى.

ذهب الفاضل الشارح إلى أنّ ما مع الاستقراء، وما يجري مجراه هو

الاستقراء التام، وما مع التمثيل هو قياس الشاهد على الغائب، الذي يستعمله المتكلِّمون.

والحقّ على خلاف ما ذهب إليه؛ إذ الاستقراء التام أحد نوعيّ الاستقراء ـ حيث تقدّم انقسامه إلى التام والناقص ـ فلا يُعدّ شيئاً خارجاً عنه، عارضاً[1] عليه، ليقال: إنّه يجري مجراه، بل هو ممّا يندرج تحته. وبأنّ قياس الشاهد على الغائب هو التمثيل بعينه، غاية الأمر أنّه التمثيل المستعمل في أصول الدين، ولا فرق بينه وبين ذلك الذي في الفروع، فلم يأتِ الفخر بشيء جديد.

في الاستقراء

قال الشّيخ: (وأمّا الاستقراء، فهو الحكم على كُلِّيّ بما وُجد في جزئيّاته الكثيرة، مثل حكمنا بأنّ كلّ حيوان يحرِّك عند المضغ فكّه الأَسفل، استقراءً للناس والدواب البريّة والطير. والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح؛ فإنّه ربّما كان ما لم يُستقرَأ بخلاف ما اُستُقرِء، مثل التمساح في مثالنا، بل ربّما كان المختلَف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواهما).

قلنا: إنّ أصناف الحجج التي يُحتج بها لإثبات شيء ثلاثة: القياس والاستقراء والتمثيل. وهنا بدأ الشيخ بالحديث عن الاستقراء، ثم سينتقل إلى التمثيل، ومن بعده القياس الذي هو العمدة في الاحتجاج، كما أسلفنا.

---

(1) يظهر لك حجم التحريف الذي سببه متكلمو العامة وعلماؤهم وفقهاؤهم في الأصول والفروع. فما فعله أبو حنيفة من تحليل الحرام وتحريم الحلال بقياسه الفقهي ـ التمثيل ـ لا يخفى على ذي لب. وأمّا ما في الأصول من إستعمال لقياس الغائب على الشاهد فهو في غاية الإنحطاط الفكري الذي أدى بكثير من المسلمين إلى الانحراف العقائدي من تشبيه الباري تعالى بمخلوقاته في علمه وإرادته وقدرته.

وفي شرح هذه العبارة نتعرّض أوّلاً لتعريف الاستقراء، فقد قال الشيخ الرئيس: (فهو الحكم على كُلِّيّ بما وُجِد في جزئيّاته الكثيرة)، أي هو حكم على كُلِّيّ لوجود ذلك الحُكم في جزئيّاته. فماهيّة الاستقراء، وإن كانت تنتهي إلى قياس، كما سيظهر لك قريباً، إلاّ أنّ السلوك فيه من الجزئيّ إلى الكُلِّيّ، كما عرضنا سابقاً، فإذا تتبعت مجموعة من أفراد الإنسان، كزيدٌ وعمرو وبكر مثلاً، ووجدت أنّهم يضحكون، وحكمت بعد ذلك بأنّ (كلّ إنسان يضحك)، قمت بالاستقراء، أي: نقل الحُكم الموجود في الجزئيّات المستقرأة إلى الكُلِّيّ.

ولا يخفى عليك ما ذكرناه سابقاً، من أنّ إطلاق الاستقراء ينصرف إلى خصوص الناقص من قسميه، كما لا ينبغي الغفلة عن رجوع الاستقراء في النهاية إلى القياس؛ إذ لو لا ذلك لما أمكن الاستدلال به. ومن هذه النقطة تحديداً ندخل في مطلب آخر، موجود في طيّات عبارة الشيخ الرئيس، وهو الفرق بين هذا القياس الذي ينتهي إليه الاستقراء والقياس الحقيقيّ. فمن مميزات القياس الاستقرائيّ وخصوصيّاته، هو أنّ الحد الأوسط فيه هي الجزئيّات، وصورته ـ كما في مثالنا الآنف الذكر ـ هي: (الإنسان إمَّا زيدٌ، وإمَّا عمرو، وإمَّا بكر)، و(زيدٌ وعمرو وبكر ضاحك)، فأنت ترى كيف كانت الجزئيّات حدًّا أوسطاً في هذا القياس.

وعلى حدّه يكون مثال الشيخ، فنقول: (كلّ حيوان إمَّا إنسان، أو دوابّ برِّيّة، أو طير)، و(كلّ هذه تحرِّك فكَّها الأسفل عند المضغ)، فيعمّم المتتبع لهذه الجزئيّاتِ، الحُكمَ إلى الطبيعة، ويقول: (كلّ حيوان يحرِّك فكّه الأسفل عند المضغ).

وأنت ترى كيف أنّ الخلل والضعف في هذا القياس يكمن في الصغرى؛ إذ فيها إدّعاء للاستقراء التام، فالمستقرِئ حصر الحيوان في بعض جزئيّاته ـ والاستقراء على الحصر تامّ وناقص ـ. لكن مع ذلك فما لم يدّعِ المستقرىء الاستيفاء في استقرائه الناقص لا يمكن أن يحصل على نتيجة نافعة، تقود إلى المطلوب؛ لذا كان مقام الاحتجاج مفتقراً إلى هذا الإدّعاء ليتم الدليل عند صاحبه.

وخلاصة القول في القياس الاستقرائيّ هي: أنّ حدّه الأوسط يتشكّل من الجزئيّات، وأمّا القياس الحقيقيّ فأوسطه كُلِّيّ، كان مستعملاً كأصغر في القياس الاستقرائيّ، وتكون صورته كالآتي: (كلّ إنسان ودوابّ بريّة وطير حيوان)، و(كلّ حيوان يحرِّك فكّه الأسفل عند المضغ).

وبعبارة تجمع الاختلافين في الحدّ الأوسط والصورة: أنّ الفرق يكمن في تبادل الأصغر والأوسط. فما كان أوسط في القياس الاستقرائيّ بات أصغر في القياس الحقيقيّ، وما كان أصغر في الأوّل بات أوسط في الثاني. ولا يخفى انتقال الخلل من صغرى القياس الاستقرائيّ إلى كبرى القياس الحقيقيّ للتبادل المذكور [1].

---

(1) لا يخفى أنّنا أوردنا صورة القياس الاقتراني الحقيقي بجارة القياس الاستقرائي، ليظهر الفرق بينهما، فالكبرى في هذا القياس واضحة الفساد. من هنا ظهر توهمٌ عند بعض مَن ليس له اطلاع ودراية لصناعة المنطق، حاصله: أنّ القياس الاقتراني الحقيقيّ كلّه على هذه الشاكلة، أي أنّه مختلٌّ الكبرى دائماً؛ إذ كيف تمّ تحصيل الكبرى (كلّ حيوان يحرِّك فكّه الأسفل عند المضغ)، لم يكن ذلك إلاّباستقراء الجزئيات، فكيف بعد استقرائها ومعرفتك لها تحكم عليها؟! إذ إنّ حكم الجزئيات سبق الحكم الكليّ، وهذا منك ليس إلّا دور صريح؛ لأنّك تستنبط من الحكم الكليّ الحكم الجزئي، والحال أنك حصلت على ذلك الحكم الكليّ باستقرائك الجزئيات، الذي ليس إلّا الحكم الجزئي... وبصياغة أخرى نقول: أنّ (كلّ حيوان

يبقى من مطالب هذه العبارة، ما أورده الشيخ من أنّ (الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح).

ومُرادَه من (العلم الصحيح) العلم اليقينيّ، فلا يفيد الاستقراء إلاّ الظنّ؛ إذ من الممكن إثبات خلاف الحُكم في جزئي (جزء) آخر غير الجزئيّات المستقرأة. ومن ذلك التمساح في مثال الشيخ، فهذا الجزئيّ حيوان، كالإنسان والدّواب والطير، ولكنّه يحرِّك فكّه إلى الأعلى، لا إلى الأسفل عند المضغ.

يحرِّك فكّه الأسفل عند المضغ)، وصلتَ إليها باستقراء الإنسان والدواب البرية والطير، التي وجدتَها تحرِّك فكّها الأسفل عند المضغ. ثمّ بعد ذلك قمت بسبك قياس صغراه (كلّ إنسان ودواب برية وطير حيوان)، وكبراه (كلّ حيوان يحرِّك فكّه الأسفل عند المضغ)، فحصلت على نتيجة مفادها: (كلّ إنسان ودواب برية وطير تحرِّك فكّها الأسفل عند المضغ). وهذه ليست إلّا الاستقراء الذي حصلتْ به الكبرى السابقة، فيلزم من ذلك الدور، كما هو واضح.
وفي الردّ على هؤلاء، نقول: إنّ قلّة اطلاعهم، وجهلهم بالمنهج العقلي القائم على البديهيات أدّى بهم إلى هذه التهيوءات والتوهمات، فما هو محرّم في القياس البرهاني كون الكبرى استقرائية، بل كلّ قضيّة برهانية لا بد أن تكون مشتملة على شرائط، منها الضرورة والذاتية والكلية، سواء كانت بيّنة بديهية أم كانت مبيّنة بالبديهيات. وعليه لا يمكن أن تقبل في صناعة البرهان الشريفة أن يختلجها شيء من الشكّ بأن كان منشؤها الاستقراء أو غيره ممّا لا يفيد إلّا الظن.
وممّا يُؤسَف له تسليم بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين لمثل هذا التشنيع، وقبولهم لهذا الإشكال وإذعانهم بوروده، وعدم إمكان ردّه. وما تسليم هؤلاء إلّا لنفس السبب الذي أدّى بأوّلئك إلى هكذا إشكال، وهو الجهل بالمنهج العقلي القائم على البديهيات، التي لولاها لما قام للعلم قائمة، ولما بقي حجر على حجر. فأين الاستقراء من (الكلّ أعظم من الجزء)، أو (كلّ معلول يحتاج إلى علّة)، أو (امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما)؟! أكائن هو بالاستقراء؟!
إنّ الحكم الكليّ عند هؤلاء محصور بالاستقراء، ولا معنى عندهم لتعميم الحكم على الطبيعة والماهية إلّا بذلك، ومَن كانت أحكامه الكلية بالاستقراء فمصيره الضلال.

ثمّ يترقّى الشيخ الرئيس أكثر، ويقول: (بل رُبَّما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكمه جميع ما سواهما)؛ إذ قد يكون ما لم يُستقرَأ أكثر من المُستقرَأ أو يكون الحُكم الحقيقيّ فيما لم يُستقرَأ، لكون ما حُكِم به على الجزئيّات المُستقرَأة أمراً عرضيًّا فيها، وليس فيما تقتضيه طبيعتها، كأن يرى أحدُهم ثلاثةَ أو أربعة أمور، ويثبت حكماً عرضيًّا للطبيعة مخالفاً لما تقتضيه؛ لذلك ذكر الرئيس أنّ الحُكم الاستقرائيّ يمكن أن يَكذب في بقيّة الجُزئيّات غير المُستقرَأة، بل ربما يكون المطلوب ـ ما تقتضيه الطبيعة ـ على خلاف الحُكم الاستقرائيّ، وأنّ ما ظهر في بعض الجُزئيّات كان أمراً عرضيًّا واتفاقيًّا إمَّا بحصول مانع من ظهور الذاتيّ فيها أو لطروء شروط عرضيّة.

وفي ختام ما أوردناه من توضيحٍ لهذه العبارة نُنبّه على أنّ استعمال الاستقراء في البرهان مغالطة.

في التمثيل

قال الشّيخ: (وأمَّا التمثيل، فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس، وهو أن يُحاوَل الحُكم على الشيء بحكم موجود في شبهه، وهو حُكم على جزئيّ بمثل ما في جزئيّ آخر، يوافقه في معنى جامع. وأهل زماننا يُسَمّون المحكوم عليه فرعاً، والشبيه أصلاً، وما اشتركا فيه معنى وعلّة. وهذا أيضاً ضعيف، وآكده أن يكون الجامع هو السبب أو العلامة؛ لكون الحكم في المُسمّى أصلاً).

التمثيل لغة: يعني التشبيه، واصطلاحاً: الحُكم على جزئيّ بحُكم موجود في جزئيّ آخر مشابه له. فهو انتقال من جزئيّ إلى جزئيّ، كَحُكمنا على النبيذ بالحرمة، لكون الخمر حراماً، بجامع بينهما، وهو الإسكار. فإسراء حرمة

الخمر إلى النبيذ للشبه الحاصل بينهما في الإسكار هو التمثيل الاصطلاحيّ. لكن لا يخفى عليك اصطلاح الفقهاء والمتكلّمين الذي تمّت الإشارة إليه سابقاً، فقد استعمل الفقهاء كلمة (القياس)، وقصدوا بها التمثيل المنطقيّ، فقياس العِلّة عندهم هو التمثيل، إلاّ أنّ المتكلِّمين اصطلحوا على التمثيل (قياس الشاهد على الغائب).

هذا، وليُعلَم أنّ التمثيل متقوّم بأربعة أركان:

1 ـ الفرع: وهو المحكوم عليه، كالنبيذ في المثال السابق.

2 ـ الأصل: وهو الشبيه، كالخمر في المثال.

3 ـ الجامع: وهو وجه الشبه، المُتمثِّل بالإسكار فيما مثّلنا.

4 ـ الحُكم: وهو المطلوب والمراد إسراؤه من الأصل إلى الفرع. كالحرمة في المثال المذكور.

بعد معرفة الأركان المقوِّمة للتمثيل ندخل إلى مراتبه التي ألمح إليها الرئيس في عبارته، فنقول: للتمثيل مراتب ثلاث مشكّكة بين الضعف والشِّدّة:

الأولى: أضعفها، هو التمثيل الذي يكون الجامع فيه أمراً عدميًّا، كأن يقال مثلاً: النبيذ حرام؛ لأنّه يشبه الخمر المحرّم في أنّهما (ليسا من المأكولات). وأنت تعلم أنّ الأحكام تتعلّق دائماً بالخصائص والعناوين الوجوديّة، وليس بالعناوين العدميَّة الشبيهة اللامتناهية. فالخمر والنبيذ ليسا من المأكولات، وليسا من الجمادات، وليسا من النبات، وليسا من الحجر، وهلمَّ جرّاً؛ لذلك كان الحُكم على شيءٍ ما يرجع لوجود خصوصيّة ذاتيّة ووجوديّة فيه، وليس

لأنّه ليس كذا. فلا الحُكم التكوينيّ، ولا الحكم التشريعيّ يمكن أن يكونا على أمور عدميّة أصلاً. وهذا في التكوينيّ واضح؛ لأنّ مُتعلَّقاته أمور وجوديّة، وأمّا التشريعيّ فلا بُدّ من تعلّق حُكم الشارع بأمر وجوديّ، وإلاّ فالعدميّ لا يتناهى. من هنا كانت هذه المرتبة من أردىء مراتب التمثيل، وأبعدها.

الثانية: ما كان خالياً من الجامع، بأن يتوهّم بأن أمراً ما جامع بين الأصل والفرع. وعندما نقول: خالياً من الجامع لا نقصد بذلك خلوّ الطرفين من أيّ شبهٍ بينهما، بل مرادنا الخلوّ من الجامع الذي يمكن أن يكون عِلّة للحكم، بأن يتوهّم أيّ شيءٍ لا يختص به الطرفان، كأن يقال مثلاً: (النبيذ حرام)؛ لأنّه يشبه الخمر المحرَّم في أنّهما من المشروبات. فهذا وإن كان وجه شبه وجوديّ بينهما إلاّ أنّه ليس جامعاً، يمكن أن يكون عِلّة للحكم؛ لعدم اختصاصه بهما، بينما تجد أنّ الإسكار مختصّ بهما. فالخلوّ من الجامع ـ إذاً ـ بمعنى الخلوّ من الجامع المُعلّل، ولا نقصد به الخلوّ من الشبه أصلاً.

الثالثة: وهي آكد المراتب، وأشدّها، وأرقاها هو التمثيل الذي يكون مشتملاً على جامع معلّل للحكم. هذا هو منصوص العِلّة الذي يعتبر في الحقيقة تمثيلاً بالعرض، وبرهان بالذات. وليس التمثيل هنا إلاّ حشو ولغو؛ لأنّه ـ في الحقيقة ونفس الأمر ـ برهان في صورة تمثيل، كما أسلفنا.

لكنّ الشيخ الرئيس أضاف شيئاً إلى ما ذكرناه من المرتبة الأخيرة؛ بأن فرَّق بين كون الجامع سبباً، وبين كونه علامة؛ إذ قال: (وآكده أن يكون الجامع هو السبب أو العلامة؛ لكون الحكم في المُسمّى أصلاً)، وفي الفرق بينهما نقول: السبب هو عِلّة الحُكم، بينما العلامة هي الدالّ على الحكم، ففرَّق بين كون الإسكار دالاً دلالة علميّة على تحريم النبيذ، وبين كونه عِلّة وسبباً في

نفس الأمر للتحريم. وما يكون الجامع فيه علامة يُسمّونه (قياس العلامة)، الذي سنشير إليه فيما بعد.

أمَّا لفظة (كان) التي وردت في عبارة الشيخ (لكون الحكم في المُسمّى أصلاً)، هي كان التامَّة، ومعنى عبارته: أن يكون الجامع سبباً أو علامة لوجود الحُكم في المُسمّى حال كونه أصلاً.

وفي ختام هذا المطلب، وقبل الدخول في الفرق بين القياس التمثيليّ والقياس الحقيقيّ، نستخلص من أركان التمثيل ومراتبه وجود علامة بينهما، على أساسها سنصطلح على بعض هذه المراتب بالتمثيل التامّ، وعلى بعضها الآخر بالتمثيل الناقص. فلا بدّ في الأوّل من الأركان الأربعة. وهذا ليس إلاّ المرتبة الأخيرة الآنفة الذكر، أمَّا الناقص فهو ما اشتمل على جامع عدميّ، أو كان خالياً من جامع؛ بأن توهم أمراً ما، لم يكن جامعاً بين الفرع والأصل.

فالجامع المظنون جُعِل حدّاً أوسط عندما وضعناه بصورة قياس، وفي تصوير المثال السابق على هيئة القياس، نقول: (النبيذ مسكر، وكلّ مسكر حرام، كالخمر). ومن الواضح أنّ الكبرى اشتملت على الجامع المظنون بحسب الفرض؛ إذ قد يكون الإسكار عِلّة منصوصة في هذا المثال، ولكنّنا نمثّل به على أنّه مظنون، وليس منصوصاً. فكما كانت الجزئيّات المستقرَأة في القياس الاستقرائيّ هي الحد الأوسط، كان الجامع المظنون في القياس التمثيليّ حدّاً أوسطاً؛ لذا أثّرت تلك ـ أي الجزئيّات ـ في الصغرى، وأثّر الأخير ـ أي الجامع المظنون ـ في الكبرى. وما لم يكن متيقَّناً لا يمكن أن يكون عِلّة لليقين، بل لا بدّ من السنخيّة بين العِلّة والمعلول، وعندما جُعل المظنون حدّاً أوسطَاً كان معلولُه ـ وهو النتيجة ـ مظنوناً أيضاً.

يبقى في سبر هذه العبارة التعرّض لطريقة الفقهاء[1] والمتكلمين الذين اتخذوا من التمثيل ـ القياس بحسب اصطلاحهم ـ أداة للكشف عن الواقع بحسب زعمهم، وبيان ما هو الضابط والمعيار الذي يتبنّونه في جعل صفةٍ ما في طرفٍ جامعٍ بينه وبين الآخر، وبالتالي عِلّة للحكم. وهل ما ذهبوا إليه مرضيٌّ عند منهجٍ العقل أم لا؟

فنقول: في الكشف عن عِلِّيّة الجامع للحكم، وإثبات ذلك عند هؤلاء، طريقان:

الطريق الأوّل: يصطلحون عليه الدوران أو الطرد والعكس أو الوضع والرفع؛ وذلك بأن نفرض أوّلاً عِلّةً للحكم ـ الذي هو حرمة الخمر في مثالنا ـ وهي الإسكار، ثم نرى ثانياً الملازمة بارتفاع هذه العِلّة، واستقراره باستقرارها. فالخلّ ليس مسكراً؛ لذلك ارتفعت حرمته، لكنّه إذا انقلب خمراً حرُم؛ لوجود ما فُرِض أنّه عِلّة، وهو الإسكار. وهكذا في موارد أخرى نرى أنّ الحرمة ترتفع بارتفاع الإسكار، وتُوضَع وتستقِر بوضعه، ممّا يعني أنّهما متلازمان متساويان ثبوتاً وانتفاءً، والمصاحبة بينهما دائميّة، فبوضع الإسكار تكون الحرمة، وبرفعه ترتفع. ومن ذلك تُفهَم العِلِّيّة بين الإسكار والحرمة، وفي نقض هذا الطريق إشكالان:

الإشكال الأوّل: ـ الذي لا يخلو من إبهام ـ هو أنّه يلزم ممّا ذُكِر في هذا الطريق أن يكون كلّ واحد من الطرفين عِلّة للآخر، يعني أن يكون الجامع عِلّة للحُكم، والحُكم عِلّة للجامع، وهذا دور صريح لا خفاء في بطلانه .

---

(1) مرادنا من الفقهاء علماء السنة، وأمّا علماء المذهب الجعفري فقد ذهبوا إلى عدم حجيته تبعاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام.

الإشكال الثاني: لزوم الدور أيضاً؛ وذلك لأنّ الكبرى الاستقرائيّة (كلّ مسكر حرام)، ليست حكماً على الطبيعة الكُلِّيّة، فهي نتيجة الوضع والرفع أو الطرد والعكس، أي نتيجة الاستقراء.

وهنا نسأل: هل تمّ استقراء النبيذ ـ الذي هو الفرع المطلوب ـ أم لا؟

فعلى الثاني ـ أي أن لم يكن قد تمّ استقراؤه ـ لا معنى لهذه الكبرى؛ لأنّهما نتيجة استقراء ناقص، وغير تام. ولا يمكن الاحتجاج بهما؛ لانتقاضها بهذا الجزئيّ كالنبيذ مثلاً. وعلى الأوّل بأن كان المستقرِىء قد استقرأ النبيذ كمُسكر، فوجد أنّه حرام، فلا معنى للبحث بعد ذلك عن حكمه؛ إذ لم يكن مورداً للنزاع حتى يُبحَث عنه، ولا يكون البحث عنه حينئذ إلاّ دوراً واضح البطلان؛ لأنّك ستطلب الحكم بالحرمة على النبيذ بكبرى استقرائيّة، كان من جملة جزئيّاتها حرمة النبيذ.

فخلاصة القول في هذا الإشكال: أنّ النقض على الكبرى الاستقرائيّة بالفرع المتنازع فيه، أو رجوعها إلى الدور المستحيل إن كان المتنازع فيه من جزئيّاتها المستقرأة.

الطريق الثاني: ما يصطلحون عليه بالسبر والتقسيم، ومرادهم هو تقسيم فرضيّات عِلّة الحُكم، ومن السبر الفحص. فيبدأ أوّلاً بالتقسيم، ثم يبحث عن كلّ واحدة من الفرضيات التي تم تقسيمها، كأن يُفرَض في عِلّة تحريم الشارعِ الخمرَ أنّه سائل، أو أنّ لونه أحمر، أو أنّ طعمه قابض، أو أنّ رائحتَه كريهة، أو أنّه مسكر. فتذكر صفات الخمر على أنّها يمكن أن تكون عِلّة ومناطاً في تحريمه؛ لأنّنا بتحليل الخمر نجده مشتملاً عليها.

وبعد عملية التقسيم هذه تبدأ عملية السبر لهذه الصفات، فيقال في

الصفة الأوّلى: لو كان مناطُ التحريم وعِلّيّته كونَ الخمر سائلاً لكان الماء حراماً، ولو كان المناطُ حِمرةَ لونه لكان عصير العنب حراماً، ولو أنّ طعمَه القابض هو العِلّة في تحريمه لحُرِّم الليمون، ولحُرِّم الخل، لو أنّ المناطَ في التحريم رائحتُه لحُرِّم كلّ سائل كريه الرائحة. فلا يبقى من هذه الصفات إلاّ إسكاره فيكون العِلّة الوحيدة التي بقيت لتحريم الخمر.

وبذلك يتضح وجه تسمية هذا الطريق بالسبر والتقسيم ـ كما قد اتضح سابقاً وجه تسمية الطريق الأوّل بالوضع والرفع ـ فتعدّد الصفات المحتمل كونها عِلّة للحكم، ثم بالسبر تبطل الواحدة تلو الأخرى، لتُحصَر العِلّة والمناط آخر المطاف في صفة واحدة.

وهذا الطريق باطل لأمور:

الأوّل: كونه مصادرة على المطلوب، فمع التسليم يكون الحكم بحرمة الخمر معلَّلاً؛ إذ لا يعقل أن يصدر عن الحكيم تعالى شأنه حكماً بدون مصلحة أو مفسدة اقتضت ذلك، إلاّ أنّه مَن قال إنّ العِلّة والمناط في تحريمه تكمن في الخمر نفسه، حتى تصل النوبة للبحث عن هذه العِلّة فيه، والتفتيش عنها بين صفاته؟

فعلى أصحاب هذا المسلك أن يثبتوا وجود العِلّة في نفس الخمر أوّلاً ثم يذهبوا للبحث عنها بين ما يشتمل عليه من صفات، فلرُبَّما كان مناط التحريم، وملاكه امتحان المكلَّف وابتلاءه بأن يختبر المولى مقدار انقياد المكلَّف لأوامره، وانزجاره عن نواهيه، ولا يستوحشنّ أحد من هكذا مناط وهكذا عِلّة.

فإليك ما ينبّهك لذلك من امتحان المولى عزّ وجلّ وابتلائه لشيخ الأنبياء

إبراهيم (عليه السلام) بذبح ابنه إسماعيل(عليه السلام)، أوَ كان إسماعيل النبيّ المعصوم(عليه السلام) مستحقاً للذبح، ليُدّعى وجود الملاك في نفس ذبحه؟! بل (إنّ هذا هو البلاء العظيم)، ومن القرآن أيضاً ما ينبّه على هكذا عِلّة، فتحريم الصيد ليوم السبت ما المناط فيه؟ هل في يوم السبت ما يصلح لأن يكون عِلّة يترشّح عنها حكم تحريم الصيد؟ مع أنّك تعلم أنّ السبت والأحد، وباقي مسمّياتها من الأمور الاعتبارية.

لذلك نختم هذا الإيراد بمطالبة أتباع هذا المسلك بإثبات كون العِلّة والمناط موجودين في نفس الخمر، وليسا خارجين عنه، فهذا أوّل الكلام.

الثاني: حصر الأقسام مصادرة أيضاً، فمع التسليم بالأمر الأوّل ـ وهو أنّ العِلّة موجودة في نفس الخمر ـ إلاّ أنّ استقراء صفاته قد يكون ناقصاً، فربّما قضيتَ على المستقرَأ صفة، كانت هي العِلّة والمناط في التحريم. وعليه يكون ادّعاء الاستيفاء مصادرة، فلا بدّ ممّا يُثبِت انحصار الأقسام في الصفات المذكورة، وأنّى للمستقرِىء ذلك؟!

الثالث: كون العِلّة عبارة عن صفة واحدة مصادرة أيضاً. فمع التسليم بالأمرين السابقين في أنّ العِلّة موجودة في نفس الأصل، وأنّ الأصل يشتمل على تمام الصفات المستقرأة، لكنّا نسأل عن دليل انحصار العِلّيّة في صفة واحدة؛ إذ قد تكون مؤلَّفة من صفتين من الصفات الموجودة في الأصل. فلعلّ حرمة الخمر منوطة ـ في مثالنا ـ بلونه وطعمه، بل قد تكون العِلّة مؤلَّفة من ثلاث صفات أو أكثر؛ لذلك ينبغي لهؤلاء سبر المزودجات الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، والدخول في عالم الاحتمالات.

الرابع: كون العِلّة التامّة هي الصفة المحتملة، مصادرة أيضاً، فرُبَّما كانت

هذه الصفة عِلّة ناقصة، وليست تامّة بأن تكون بمثابة المقتضي الذي يحتاج إلى شرط ليُنتج التحريم. وهذا الشرط غير موجود في الفرع، بل مختص بالأصل، وحينئذ تتفتح عِلّيّة التحريم بانضمام هذا الشرط إلى المقتضي في خصوص الأصل دون الفرع.

الخامس: مع التسليم بكلّ ما مضى، تبقى المصادرة قائمة بأن يكون الإسكار الذي هو العِلّة في التحريم نحو من الإسكار، لا وجود لنظير له في غير الخمر من المسكرات، وهو خصوص الإسكار الخمري. فإسكار الخمر غير إسكار النبيذ، وهو غير إسكار الترياق و...، بل حتى الماء إذا أُكثِر منه يُسكر. فلو كان أيّ نحو من الإسكار موجباً للحرمة لحُرِّم شرب الماء، وكذا الترياق الذي وقع في تحريمه خلاف بين الفقهاء.

بذلك اتّضح أنّ هذا الطريق مليء بالمصادرات التي لا يمكن ردّها. وعليه فالتمثيل ـ بكلا طريقيه ـ باطل، لا يمكن التعويل عليه في مثل هكذا موارد.

أمّا موضع استعمال هذه الحجّة، ففي الخطابة والشعر؛ لأنّهما حكم على جزئيّ، والعلوم تتعلّق بالكُلِّيّات، ولا شأن لها بالجزئيّات. ومنه يُعلَم أنّ المستعمَل في العلوم هو القياس والاستقراء فقط لما فيهما من حكم على كُلِّيّ.

واستعمال التمثيل في الخطابة يُسمَّى بالاعتبار، أي أخذ العِبرة، كما في وعظ الخطباء وإرشادهم للاعتبار من أمثال فرعون، بوحدة المصير عند السير في نفس طريقه، كما حصل لقارون ـ مثلاً ـ فهو انتقال من جزئيّ إلى جزئيّ؛ لكي تصل العِبرة للمستمعين. وهذا الاعتبار إن لم يُقنع بسرعة سُمِّي اعتباراً فقط، وإن كان يُقنع بسرعة، ويؤثّر في نفوس المستمعين سُمِّي برهاناً.

وهذه نقطة مهمة ينبغي الالتفات لها، فاصطلاح البرهان في الخطابة اصطلاح مشترك مع اصطلاح البرهان في صناعة مقابلة لها؛ إذ البرهان الخطابيّ غير البرهان العقليّ الذي يُشكِّل صناعة برأسه.

في القياس

قال الشّيخ: (وأمَّا القياس فهو العمدة، وهو قولٌ مؤلَّف من أقوال، إذا سُلّم ما أُورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قولٌ آخر).

ولبيان عبارة المُصنِّف نلخصها في أمور ثلاث:

الأولى: في تحرير فصل الكلام. فقد وصلنا إلى ثالث أقسام الحجج، وأشرفها، وهو القياس؛ لذلك ينبغي أن ننوِّه أوّلاً إلى أنّ البحث ـ ههنا ـ عن القياس المُطلَق أو ما يُسمَّى بالقياس الصُوَري المجرّد عن ملاحظة طبيعة مادة القضايا المستعملة فيه: أهي من الواجب قبولها أم من المشهورات أم من المظنونات؟ لا شأن لنا بكلّ ذلك.

الثانية: في تعريف القياس لغة واصطلاحاً:

أمَّا «لغة» فمعناه التقدير، من قياس شيء على شيء، بمعنى تقدير شيء بشيء؛ لأنّنا نقيس الصغرى على الكبرى أو نطبّق الكبرى على الصغرى. فهناك مقيس ومقيس إليه، والأوّل هو الصغرى، والثاني هو الكبرى.

هذا هو معنى القياس في لغة العرب، أمَّا في لغة اليونان فهو بمعنى آخر، وليس له هذا المعنى، بل لا يُسمَّى قياساً أصلاً، وإنّما يُسمَّى (أنالوطيقا)، أيّ التحليل بالعكس. ووجه هذه التسمية هي أنّنا نحلّل المطلوب إلى مقدّمتين، وذلك بالبحث عن الحدّ الأوسط، بعد تصوّر المطلوب. وإليك ما يقرّبك من

المطلب:

فمثلاً (العالم ِحادث) مطلوب، فنحلّله إلى مقدّمتين، يشتركان بالحدّ الأوسط، فـ(متغيّر) يشكّل حدّاً أوسطاً لهذا المطلوب، أي عِلّة له، وعندما نضُمّ القضيّتين: (العالم متغيّر) و(كلّ متغيّر حادث)، ينتج لنا المطلوب. وأنت ترى كيف أنّ التحليل قد كان بالعكس.

ثمّ إنّ اليونانيين قيّدوا (أنالوطيقا) بالأولى، وقصدوا به القياس عند العرب، في قبال (أنالوطيقا) الثانية التي ترجمها العربُ البرهان، المتأخر زماناً ورتبة عن القياس لِما علمت من تقوُّمِه به.

وخلاصة القول أنّه لم يكن مصطلح القياس الذي وضعه العرب ترجمة حرفيّة للمصطلح اليوناني؛ إذ لا قياس عندهم، وإنَّما تحليل بالعكس. وقد يكون السِّر في عدم حرفيّة الترجمة هو مأنوسيّة مصطلح القياس، وتعارفه بين العرب، وكونه أكثر استعمالاً.

ولا يخفى أنّ كلامنا في عدم التطابق اللغوي بين هاتين الكلمتين المستعملتين في معنى اصطلاحيّ واحدٍ من علم المنطق، ولا مشاحة في الاصطلاح، إن كان المؤدّى واحداً، وإن اختلفت حيثيّة التسمية. فتطبيق الكبرى على الصغرى أو تقدير الصغرى بالكبرى حيثيّة تسميته (قياساً)، وتحليل المطلوب إلى مُقدّمتين حيثيّة تسميته (تحليلاً بالعكس).

أمَّا تعريف القياس اصطلاحاً فما ذكره الشيخ بقوله: (هو قول مؤلَّف من أقوال إذا سُلِّم ما أُورِد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر)، لقد اشتمل هذا التعريف على ستة قيود نتعرّض لها تباعاً:

1 ـ قوله (القول)، فهو في المنطق أخصّ منه في اللغة؛ إذ في اللغة

أعمّ من أن يكون مفرداً أو مُركَّباً، وأمَّا بحسب الاصطلاح المنطقيّ فخاصّ بالمُركَّبات، وليس مُطلَق المُركَّبات، بل خصوص المُركَّبات التامّة الخبريّة.

و(قول) في تعريف الشيخ جنس القياس، وما بعدها (مؤلَّف من أقوال) فصله. وهو متصوَّر على نحوين: قول مسموع، وقول ذهنيّ. والمراد من القول المسموع الكلام والألفاظ المسموعة، فقولك: (العالم حادث)، قول مسموع، أي من شأنه أن يطرق الأسماع ويُسمَع. وأمَّا تصوّرك (العالم حادث) بألفاظ ذهنيّة ـ إن صحّ التعبير ـ أي نفس الصوَر العلميّة في الذهن، فهو قول ذهنيّ. ولا تخفى أهميّة بحث الألفاظ مطلَقاً، سواء كانت مادة التفكير القول المسموع أم كانت القول الذهنيّ؛ للترابط القويّ بين الألفاظ والمعاني الذي يضطر المفكر لاستحضار الألفاظ ذهنيّاً، وإن لم يجعلها مسموعة.

والمهم من كلّ ذلك أنّ القول ـ سواء كان قضيّة أم قياساً ـ يمكن أن يُصاغ بصورة لفظيّة مسموعة أو بصورة ذهنيّة. ولانقسام القول ـ الذي نريد له القضيّة ـ إلى مسموع وذهنيّ ينقسم القياس إليهما أيضاً، فإمَّا أن يقام الدليل والاحتجاج على مطلبٍ ما بصورة صوتيّة مسموعة أو أن يكون محض صور ذهنيّة ـ وإن استُحضِرت بألفاظ ذهنيّة كما أشرنا ـ والأوّل من هذين النحوين من القياس يُستعمَل ـ عادة ـ في الصناعات غير البرهانيّة التي تتعلّق بالغير. فالجدل ـ مثلاً ـ يُقصَد منه إلزام الغير، والخطابة يُرجى بها إقناع الغير، وبالشعر يرام التأثير على الغير، ومن يتخذ المغالطة له صنعة فغايته تكون إضلال الآخرين.

فأنت ترى تقوّم هذه الصناعات بوجود الآخر، مع إمكان استعمال هذا النحو أيضاً في صناعة البرهان، كما لا يخفى.

بينما في النحو الثاني من القياس لا نجد بدّاً من استعماله في خصوص صناعة البرهان. فمن تكون غايته كشف الحقيقة لا حاجة عنده إلى برهان مسموع، بل له أن يناجيَ نفسه بما لديه من معاني ذهنيّة، يصل بها إلى مراده.

يبقى في شرحنا لهذا القيد ما قد يُورَد من إشكال على أخذ الشيخ الرئيس (القول) جنساً للقياس. فقد علمتَ للتوِّ أنّ القول منه مسموع، وهو كيف محسوس، والآخر ذهنيّ، وهو كيف نفسانيّ. ومن هنا كان القول مشتركاً لفظيّاً؛ فكيف يُؤخَذ ما هو مشترك لفظيّ في حدّ شيء؟!

لكن في الحقيقة هذا ممّا لا بأس به ممّا هو سائغ عرفاً؛ لأنّ المراد من الجنس: ما به الاشتراك، أعمّ من أن يكون اشتراكاً معنويّاً أو اشتراكاً لفظيّاً أو حتى تشابهاً.

ففي تعريفنا للذهب أو لنبع الماء بأنّهما (عين)، نكون قد أتينا بما به الاشتراك، إلاّ أنّ هذا الاشتراك لفظيّ لكنّه لا يضرّ؛ لما علمتَ من شمول ما به الاشتراك للمشترك اللفظيّ وغيره.

ولا فرق في ذلك مع التشابه، فلفظ الأسد موضوع للحيوان المفترس، واستعماله فيه يُسمَّى ـ عند البيانيين ـ حقيقة، لكنّنا عندما نستعمله في وصف فلان من الناس نكون قد استعملناه في غير ما وضع له. وهذا ما يعبِّر عنه البيانيون «مجازاً». فالحقيقة والمجاز في مثالنا ـ يربطهما جامع الشجاعة، وعندما نريد أن نعرف كُلاً من الحيوان المفترس وفلان؛ بأنّهما (أسد) نكون قد أتينا أيضاً بما به الاشتراك.

مع أنّك تعلم أن ليس بين فلان والحيوان المفترس اشتراك لفظيّ، فلم يُوضَع لفظ (أسد) لكليهما، بل وضع لأحدهما، واستُعمِل في الآخر، في غير

ما وضع له، بخلاف لفظ العين الموضوع لكلٍّ من الذهب والنبع.

كما لا يخفى عليك أنّ فلاناً ليس من أفراد الأسد ومصاديقه الذاتيّة ليكون بينه وبين الحيوان المفترس اشتراك معنويّ.

ومن كلّ هذا يعلم أنّ الإشكال المذكور غير وارد على ماكان من الشيخ الرئيس في أخذه المشترك اللفظيّ جنساً للقياس. هذا تمام الكلام في القيد الأوّل.

2 ـ قوله (مؤلَّف من أقوال)، قصد بذلك أنّ القياس مؤلَّف من مركَّبات. وقد ذكرنا سابقاً أنّ هذا هو التركيب الثاني، مقابل التركيب الأوّل الذي هو القضايا. فالتركيب الأوّل مؤلَّف ومركَّب من مفردات، والتركيب الثاني مؤلَّف ومركَّب من قضايا. هذا ما أراده الشيخ من هذا القيد، إلاّ أنّه مع ذلك يستبطن أمرين هامَّين لا بدّ من التنبيه عليهما:

الأمر الأوّل: في أنّ القياس لا يمكن أن يتألّف من قضيّة واحدة، بل لا بدّ أن يكون أكثر من ذلك، ولا وجود لقياس ـ بحسب الاصطلاح ـ من قضيّة واحدة.

وأمَّا ما أورده بعضٌ في نقضه على المنطق من أنّ القياس يمكن أن يتكون من قضيّة واحدة، فهو غاية في السفاهة والجهل. واستحالة مثل ذلك واضحة؛ لأنّ النتيجة لا بدّ أن تكون موجودة في المقدمات، وإلاّ لم تلزم عنها. فإمَّا أن تكون إحدى المُقدّمتين بعينها أو أن يكون أحد جزئيها جزءاً لإحدى المقدّمتين، والجزء الآخر جزءاً للمُقدّمة الأخرى. وعلى الأوّل لا بدّ من مُقدّمة ثانية بها تُوضَع الأوّلى أو تُرفَع، كما في القياس الاستثنائيّ، على ما سيأتي لاحقاً. وعلى الثاني لا خفاء في الحاجة إلى كلا المُقدّمتين؛ لاشتمال

كلّ واحدة منهما على جزء النتيجة، ومثال الأوّل: (كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنّ النهار موجود فالشمس طالعة)، ومثال الثاني: (العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث). وتطبيق ما ذكرناه على هذين المثالين لا يحتاج إلى مزيد من الكلام.

الأمر الثاني: إنّ مَن يظنّ أنّ الاستدلال بالعكس ـ مثلاً ـ أو مايسميه بالاستدلال غير المباشر، إنَّما يتمّ من مُقدّمة واحدة، فهو واهم؛ لأنّ مرجعه إلى قياس استثنائيّ من مُقدّمتين، كقولنا: (لو كان كلّ إنسان حيواناً، لكان بعض الحيوان إنساناً، ولكنّ كلّ إنسان حيوان. إذاً، فبعض الحيوان إنسان). وبيان التلازم بينهما إنَّما يتمّ ببراهين العكوس المبيّنة في موضعها، فلا تُهمِل مراجعتَها، والتأمّلَ فيها.

3 ـ قوله (إذا سُلِّم ما أُورِد فيه من القضايا)، ذكرنا أنّ القياس الذي نحن بصدد الحديث عنه هو القياس الصُوَريّ، المجرّد عن أيّ خصوصيّة لقضاياه التي يتألَّف منها، فربَّما كانت القضايا واجبة القبول، وربَّما كانت مظنونة أو قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. وعلى أيّ حال لا شأن لنا بمادّة القياس في بحثنا الصُوَريّ هذا؛ لذلك عبّر المُصنّف بـ (إن سُلِّم)، بغضّ النظر عن واقع المقدّمات. فالمهمّ في البين هو مراعاة الجانب الصُوَريّ لها ـ الذي سيأتي تفصيل شرائطه ـ فإن تمّ ذلك وكان القائس قد سلَّم بها ـ أيّاً كانت مادّتها ـ استلزم ذلك قولاً آخراً وهو النتيجة، فملاك اللزوم ـ إذاً ـ هو مراعاة شرائط صورة القياس، وتسليم القائس بمقدّماته، مهما كان حالها. من هنا كان المُعلِّم الأوّل في هذا البحث الصُوَري يمثِّل بمقدّمات رمزيّة؛ إذ لا شأن له بمادّة المقدّمات ههنا، فيقول مثلاً: (كلّ أ ب) و(كلّ ب ج)، ينتج (كلّ أ ج).

غاضًّا بذلك الطرف عن حقيقة القضيّتين (أ ب) و(ب ج)، طابقا الواقع أم لم يطابقاه، كان التسليم بهما ناشئاً من اعتقاد القائس بهما حقيقة أم مُداراة ومُجاراة. فكلّ ذلك لا يهمّ في البحث الصُوَري.

4 ـ قوله (لزم عنه)

اللزوم له نحوان: الأوّل هو اللزوم البيّن، ومصداقه الوحيد الشكل الأوّل، المعبّر عنه بالقياس الكامل. فهو بديهيّ اللزوم. والثاني هو اللزوم غير البيّن، ومصداقه بقيّة الأشكال التي لا بدّ أن ترجع إلى الشكل الأوّل؛ لذلك لم تكن بيّنة بالذات، وإنَّما بالغير، خلافاً للأوّل.

وهذا اللزوم متمحّض في الصورة الجامعة للشرائط، فإن أُخِلّ بها خرجت عن قياسيّتها، كأن يقال: (كلّ أ ب) و(بعض ب ج)، فالكبرى التي لا بدّ أن تكون كُلِّيّة في الشكل الأوّل جُعلت جزئيّة، فلم تراعَ ـ بالتالي ـ شرائط صورة القياس وقوانينه. وعليه لا يلزم من هكذا صورة نتيجة. وإن عرضت لهذه الصورة المختلّة نتيجة، فإنَّما يرجع ذلك إلى بعض الموادّ. ولا مدخليّة للقانون الصُوَري بهما، فهي في الحقيقة ليست قياساً، وإنَّما شبيهة بالقياس، صدقت مُقدّماتُها ونتيجتُها أم كذبت، فإنّ أهل الفن لا يطلقون على هكذا صورة قياساً. إلاّ أنّ المُحقّق الطوسي في شرحه الإشارات، فسّر اللزوم بما يشمل المادّة أيضاً؛ إذ لا لزوم عنده على نحو الدوام إلاّ في الصدق، حيث قال: (والقول اللّازم إنَّما يتبع الأقوال في الصدق دون الكذب، كما مرَّ في باب العكس)[1]، فلا لزوم بين المُقدّمات والنتيجة إلاّ في حالة الصدق دون الكذب، فإنّ المُقدّمات الكاذبة منتجة للصادق في بعض الأحيان إلاّ

(1) نصير الدين الطوسي، شرح الاشرات والتنبيهات: ج1، ص233.

أنّ نتيجتها في الغالب كاذبة، فلا يكون قد تحقّق الدوام في صدق النتيجة. وعليه لا يتحقّق اللزوم المذكور.

ومن تفسيره هذا يُفهَم توقّف اللزوم على أمرين: الأوّل مراعاة ما سيأتي من شرائط لصورة القياس، والثاني كون المواد صادقة، وإلاّ لم يكن هناك لزوم. فلا بدّ من تزاوج بين الصورة والمادّة؛ للوصول ـ على نحو الضرورة والدوام ـ إلى نتيجة حقّة.

إلاّ أنّ حصر اللزوم الصُوَري ـ هذا ـ في لزوم الصدق ممّا لا سبيل إليه؛ لأنّ القيد الذي سلف يأبى الإشارة إلى مادّة المُقدّمات وواقعها، بل كان مطلقاً من هذه الجهة. وغاية ما أراده المُصنّف هناك، هو تسليم القائس، صادقة كانت المُقدّمات أم كاذبة، معتقداً بما سلّم به على نحو الحقيقة أم سلّم مداراة ومجاراة؛ لذلك علّل المُصنّف ـ سابقاً ـ بأنّ المُعلِّم الأوّل عندما كان يمثّل يأتي بمقدّمات رمزيّة؛ إذ لا مدخليّة للمادّة في تحقّق ماهيّة القياس، إنَّما دورها يأتي في الصناعات الخمس. فالصورة التي تشتمل على شرائط القياس الصُوَري سيلزم عنها على نحو الدوام والضرورة نتيجة، وستستقر قياسيّتها وتُقرَّر، فسدت نتيجتها أم صحّت. فالذي يقول: (كلّ إنسان جماد) و(كلّ جماد حجر)، فـ (كلّ إنسان حجر)، يكون قد أتى بقياس سليم الصورة، ولا إشكال فيه من هذه الجهة. فماهيّة القياس متحقّقة، والنتيجة لازمة بحسب الصورة. أمَّا السؤال بعد ذلك عن نتيجته أصادقة هي أم كاذبة، فمرجعه إلى المادّة؛ إذ ماكانت مواده فاسدة وكاذبة لا ينتج صادقاً على نحو الدوام، بل قد يصدق ما ينتجه، وقد يكذب، ففي قولك: (كلّ إنسان حجر) و(كلّ حجر حيوان)، فـ (كلّ إنسان حيوان)، نرى نتيجته صادقة مع وضوح

فساد المقدّمات.

وما يهمّنا هنا هو أنّ مِثل هذه الصورة تُسمَّى قياساً؛ لاشتمالها على شرائط الصورة، أنتجت ـ بالعرض ـ صادقاً، كما في المثال الأخير، أم كانت نتيجتها كاذبة، كما في المثال السابق[1]، لذا لا ينبغي الخلط بين الصورة والمادّة.

5ـ قوله: (لِذَاته) أراد المُصنّف بهذا القيد أن يُخرِج تلك الأقيسة التي تكون عِلّة لنتائجها بالعرض، وليس بالذات؛ وذلك لتخلّف شرائط القياس الصُوَري فيها، وعدم رعاية قوانينه، التي سيأتي تفصيلها لاحقاً. فما كان من هذا القبيل خرج عمَّا نصطلح عليه قياساً، وبات شبيهاً به، كما يخرج عن البرهان ما تخلّف عن قوانينه وشرائطه، وعن الجدل ما لم تُراعَ شرائطه.

وممّا يخرج بهذا القيد قياسُ المساواة، الذي يشتمل على مُقدّمة مضمرة غير ظاهرة فيه، نقول: (أ مساوٍ لـ ب)، و(ب مساوٍ لـ ج) فـ(أ مساوٍ لـ ج).

---

(1) من هنا نريد أن نتعرّض لمغالطة وقع فيها مادّيو الغرب، إذ ذهبوا إلى وجود تلازم بين كذب المقدّمات وكذب النتيجة، وبذلك أبطلوا نتائج بعض البراهين التي أقامها المعلم الأوّل على وجود الله سبحانه؛ معتمداً في مقدّماتها على الطبيعيات القديمة، كاعتماده على الأفلاك، وحركتها ـ التي ثبت بطلانها ـ في إثبات العقول ومن ثم الله سبحانه. فقالوا: إذا بطل البرهان ـ أي المقدّمات الطبيعية التي اشتمل عليها ـ بطل ما نتج عنه من عالم غيبي، ووجود للواجب تعالى؛ إذ ما بُني على الباطل باطل.
لكنّنا نسأل هؤلاء عن هذه القضية (ما بُني على الباطل باطل) من أين أتوا بها وما دليلهم عليها؟ فإنّنا سنجد عند تحليلها أنّها مشهورة في بادئ الرأي، وبطلانها يظهر عند أدنى تأمل. فقد يُبنى على الباطل حقّ لكن بالعرض وليس بالذات، كما في مثالنا. وكذب الدليل لا يستلزم كذب المدلول وبطلانه، فهناك أدلة أخرى على وجود الواجب غير تلك التي اعتمدت على الطبيعيات الفرعية، فلا تلازم في الكذب، وإنّما هو في الصدق فقط.

ولا شك في صحة هذه النتيجة إلاّ أنّ القياس مشتمل على مُقدّمة مضمرة، لولاها لما أنتج. فحدّه الأوسط لم يتكرّر؛ ولا انتاج من صورة لم يتكرّر فيها الحد الاوسط. من هنا لم يكن قياس المساواة عِلّة لهذه النتيجة الصحيحة بالذات، بل بالعرض. أمَّا المُقدّمة المضمرة التي تُشكِّل العِلّة بالذات لهذه النتيجة، فهي: مساوي المساوي مساوٍ، وأمَّا عدم تكرّر الحدّ الأوسط فظاهر في هذا القياس؛ لأنّه في الصغرى (مساوي لـ ب، وفي الكبرى ب)، فحقّ هذا القياس أن يقال فيه:

(أ مساوٍ لمساوي ج)، و(المساوي لمساوي ج مساوٍ لـ ج)، فـ (أ مساوٍ لـ ج).

وبذلك يكون قد تكرّر الحدّ الأوسط؛ إذ لا يخفى ما لإظهار (مساوي المساوي مساوٍ) من دورٍ في تحقّق هذا الشرط. وممّا يخرج بهذا القيد أيضاً ما أنتج بالقوة، كما في قولك: (الجسم ممكن)، و(كلّ ممكن محدث)، (فالجسم ليس بقديم). فقولك: (ليس بقديم) في قوة قولك: (مُحدَث)، إلاّ أنّها ليست هي. فلم تُراعَ بالتالي شرائط الصورة ليُسمَّى قياساً.

6 ـ قوله: (قول آخر)، أي غير المُقدّمتين اللتين أنتجتا هذا القول، أي النتيجة. وأراد بذلك إخراج المصادرة عن المطلوب؛ إذ لا اعتبار لها في باب القياس.

ونقصد من عدم اعتبارها قياساً أنّها ليست في صورة قياس سليمة؛ إذ لا تأتي بجديد، ولا يبعدها حالها عن العبث واللغو.

يقول القائل: (زيدٌ إنسان)، و(كلّ إنسان بشر)، إذاً (زيدٌ بشر) لا تخفى فيه المصادرة؛ لأنّ زيد بشر هو نفس زيد إنسان، صغرى ما أُدُّعيَ أنّه قياس.

هذا تمام الكلام في القيود الستة التي اشتمل عليها تعريف المُصنِّف، وبها نُنهي النقطة الثانية التي أردناها من هذه العِبارة.

الثالثة: أضاف المُحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات قيدين على أصل التعريف، حيث قال: (وقد يُزاد في هذا الحدّ قيدان آخران).

القيد الأوّل: (قول آخر معيّن)، بأن نقيّد القول الآخر ـ الذي كان آخر قيود التعريف ـ بكلمة (معيّن)، تمهيداً لما سيأتي من شرائط لأشكال القياس الأربعة. فالشكل الأوّل ـ مثلاً ـ ينتج المحصورات الأربعة، ويمتاز على غيره بإنتاجه الموجبة الكُلِّيّة، والشكل الثاني ينتج في جميع ضروبه سالبة، أمَّا الثالث فنتيجة جميع ضروبه جزئيّة.

فما خالف المعيَّن من نتيجةٍ في كلّ شكل من هذه الأشكال لم يكن قياساً. كأن ينتج الشكلُ الثاني موجبةً ـ مثلاً ـ أو الثالثُ كُلِّيّةً، أو أن تكون الموجبة الكُلِّيّة المرجوّة من الضرب الأوّل من الشكل الأوّل سالبةً كُلِّيّة. ففي جميع هذه الحالات وغيرها تخرج الصورة عن قياسيتها؛ لذلك كان ينبغي تقييد القول الآخر الذي سينتج عن القياس بكونه معيَّناً لحفظ اللزوم الصُوَري بين المُقدّمات، والنتيجة في كلّ شكل من أشكال القياس الآتية.

إلاّ أنّنا نتحفَّظ على ما ذكره المُحقّق الشارح في ذيل المثال الذي أتى به، فقد قال: (وفائدة قيد التعيّن أنّ قولنا في الشكل الأوّل ـ مثلاً ـ لا شيء من الحجر بحيوان، وكلّ حيوان جسم، ليس بقياس؛ إذ لا يلزم عنه قولٌ يكون الحجر فيه موضوعاً، مع أنّه يلزم عنه قول آخر، وهو قولنا: بعض الجسم ليس بحجر).

ففي مثاله المذكور لا يخفى عليك انخرام أحد شروط الشكل الأوّل

من القياس، وهو إيجاب الصغرى إلاّ أنّ تعليله بـ (إذ لا يلزم عنه قولٌ يكون فيه الحجر موضوعاً) ليس في محلّه؛ لأنّه إن أراد من قوله (موضوعاً) ما قابل المحمول، فهو مخطىء؛ لأنّ لازم الصورة المختلّة المذكورة ـ كَكَونِه موضوعاً في سالبة كُلِّيّة، وهي لا شيء من الحجر بجسم.

وإن أراد منه عدم كون النتيجة موجبة، بأن كان الحجر منفيّاً ومرفوعاً، وليس موضوعاً، فينبغي من تقييد ذلك بالضرب الأوّل من الشكل الأوّل، الذي ينتج موجبة كُلِّيّة.

القيد الثاني: (قول آخر معين اضطراراً)، أي بالضرورة، ففي بعض الأحيان نرى أنّ صورة قياس واحد يعطي ـ تارة ـ نتيجة صادقة، وأخرى كاذبة، تبعاً لموادِّها. وهذا ليس من القياس في شيء؛ إذ لا بدّ من ضرورة الإنتاج ودوامه. وقد مثّل المُحقّق لما لا دوام في إنتاجه بهذا المثال: (لاشيء من الفرس بإنسان)، و(كلّ إنسان ناطق)، فينتج (لا شيء من الفرس بناطق). وقولنا: (لا شيء من الفرس بإنسان)، و(كلّ إنسان حيوان)، ينتج (لا شيء من الفرس بحيوان). وأنت ترى عدم الدوام في مثل هذه الصورة.

هذا ما صرّح به المُحقّق من أخذه لهذا القيد، وفيه إشكالان:

الأوّل: ما سبق من عدم وجود أيّ مدخليّة للموادّ في بحثنا الصُوَري هذا، فضرورة اللزوم التي ينبغي البحث عنها، تلك التي في الصورة دون المادّة.

الثاني: عدم الحاجة إلى هذا القيد أصلاً؛ لأنّ اللزوم يستبطن الضرورة، وقد أخذه الشيخ الرئيس في التعريف، فلا ينبغي حمله ـ ههنا ـ على الإمعان في البيان، والتأكيد؛ إذ لا معنى له بعد أخذ قيد اللزوم المساوق له.

في أجزاء القياس وشرطه

قال الشّيخ: (وإذا أوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يُسمَّى قياساً، أو استقراءً، أو تمثيلاً، سُمّيت ـ حينئذ ـ مُقدّمات، فالمُقدّمة قضيّة صارت جزء قياس أو حجّة. وأجزاءُ هذه التي تُسمَّى مُقدّمة، الذاتيّة ـ التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأُول التي لا تتركب القضيّة من أقلّ منها ـ تُسمَّى ـ حينئذٍ ـ حدوداً. ومثال ذلك (كلّ ج ب)، و(كلّ ب أ)، يلزم منه (كلّ ج أ)، وكلّ واحد من قولنا: (كلّ ج ب)، و(كلّ ب أ) مقدّمة، و(ج)، و(ب)، و(أ) حدود، وقولنا: (كلّ ج أ) نتيجة، والمركّب من المُقدّمتين ـ على نحو ما مثّلناه ـ حتى لزم عنه هذه النتيجة، هو القياس. وليس من شرطه أن يكون مُسلَّمَ القضايا حتى يكون قياساً، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سُلِّمت قضاياه لزم عنها قولٌ آخر، فهذا شرطه في قياستيه، فربّما كانت مُقدّماته غير واجبة التسليم، ويكون القول فيها قياساً؛ لأنّه بحيث لو سُلِّم ما فيه على غير واجبه، كلّ يلزم عنه قولٌ آخر).

هناك مطالب ثلاث اشتملت عليها عبارة المُصنّف:

المطلب الأوّل: في بيان أجزاء القياس ومفرداته:

أوّلها: المُقدّمة، وهي عبارة عن قضيّة أُخِذت جزءًا للحجّة ـ القياس أو الاستقراء أو التمثيل ـ؛ ومنه فرّقوا بين القضيّة والمُقدّمة بفرق اعتباري، حاصله: أنّ المُقدّمة عين القضيّة، لكن بما هي جزء من أجزاء الحجّة، فليس شيئاً آخراً وراء القضيّة ليكون هناك فرق بينهما.

وثانيهما: حدود القياس، فهي الأجزاء الذاتيّة للمُقدّمة التي تبقى بعد تحليلها. فعندما نفكّك المُقدّمة إلى أجزاء، نرى أنّ منها ما ينتفي، ومنها ما

يبقى. والذي يبقى منها هو حدود القياس؛ والوجه في تسميتها حدوداً، تأسّياً بالرياضيين في تسميتهم أطراف المتناسبات العدديّة بالحدود، فمرادهم منها هو النسبة المُطَّرِدة بين ثلاثة أعداد على أقلّ تقدير، كما في 8_4_2؛ إذ لا تخفى عليك النسبة التي بين هذه الأعداد الثلاثة. فأُطلِق على أطراف النسبة هذه حدوداً وأركاناً. وكان العدد الأصغر منها هو الحدّ الأصغر، وكان العدد الأوسط أو الأعداد الوسطى في غير مثالنا ـ هو الحدّ الأوسط، وأمَّا العدد الأكبر فهو الحدّ الأكبر.

وهذا من المناطقة في أخذهم هذه التسمية من الرياضيين لا يختلف عمّا فعله الطبيعيون من أخذهم مصطلح الأركان ـ من ههنا ـ وإطلاقه على العناصر الأربعة ـ الماء والتراب والنار والهواء ـ بلحاظ وقوع النسبة بينها عند حصول المزاج في المركّبات، كما سيأتي في طبيعيّات هذا الكتاب الشريف.

ثالثها: القياس، وهو المُقدّمات دون المطلوب والنتيجة. وهذا ظاهر في تعريف الشيخ الآنف الذكر (قولٌ مركبٌ من أقوال)، أمَّا مايلزم عنه بعد التسليم به فليس منه؛ لذا فإنّ القياس ليس إلاّ التأليف بين الصغرى والكبرى، دون المطلوب والنتيجة.

ولا يخفى أنّ النتيجة والمطلوب شيء واحد، والاختلاف بينهما اعتباريّ؛ لأنّنا قبل إجراء القياس والتأليف بين المُقدّمات نطلق على القضيّة المتوخَّاة مطلوباً، وبعد إجرائه والوصول إلى المطلوب نطلق على القضيّة الحاصلة نتيجة. فالمطلوب عين النتيجة إلاّ أنّ اعتبار القبليّة والبعديّة هو منشأ الاختلاف في الاصطلاح.

المطلب الثاني: في بيان المراد من الذاتيّة التي وصف بها الشيخ الرئيس

أجزاء المُقدّمة في قوله: (وأجزاء هذه التي تُسمَّى مُقدّمة الذاتيّة).

فالذاتيّة ـ ههنا ـ أُريد بها المعنى الأعمّ الذي يشمل الذاتيّ المُقدّم والعرض اللازم. فالأوّل ـ المُقدّم ـ ينحصر في ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة، والثاني ـ اللازم ـ كالجهة والكَم والكيف.

فما أراده الشيخ من تقييد أجزاء القضيّة بـ (الذاتيّة) هو إخراج ما كان حشواً، كبعض الزوائد اللفظيّة التي لا يؤثّر زوالها على مضمون القضيّة أصلاً، كأن نقول (زيدٌ نفسه إنسان) أو (زيدٌ هو الإنسان حقيقة) و(نفسه وحقيقته)، ممّا لا يخفى عليك إمكان الاستغناء عنهما؛ لأنّ القضيّة هي (زيدٌ إنسان) فحسب.

لكن مع ذلك فليس مراد الشيخ ـ كما قد علمت ـ هو مُطلق الأجزاء الذاتيّة، بل خصوص تلك التي تبقى بعد التحليل، والتي لا تتركّب القضيّة من أقلّ منها، وهي الموضوع والمحمول، حدّا المُقدّمة، فهو في مقام الحديث عن الحدود. وأنت ترى كيف أنّه أخرج الرابطة والنسبة الحكميّة التي تشكّل مع الموضوع والمحمول قوام القضيّة. وكذا ما ليس بمقوِّم ممّا لا ينفكّ عنها، كالجهة والكَم والكيف.

إلاّ أنّ الجهة والكَم قد ينفكّا؛ لذلك يظهر لنا أنّ عدم الانفكاك فيهما يكون في الغالب، وإلاّ فالمُطلَقة عن الجهة ممّا لا جهة لها، والمُهمَلة ممّا لا كَمّ لها.

المطلب الثالث: في التأكيد على شرطيّة التسليم بالمُقدّمات ـ إثباتاً، لا ثبوتاً ـ في تحقّق ماهيّة القياس؛ إذ التسليم بالمُقدّمات ليس شرطاً في الواقع ونفس الأمر، بل ما يحقّق لنا ماهيّة القياس التسليم من قِبل القائل بحسب

الظاهر، كما ذكرنا سابقاً. وقياس الخلف خير شاهد على عدم وجود أيٍّ دور لمقام الثبوت في تقرّر القياس الصُوَري. ولا ينبغي توهُّم الإشكال على الشيخ في أخذ الشرطيّة في الحدّ، حيث قال: (إذا سُلّم... لزم عنه)؛ لأنّ ذلك حاصل في كثير من الحدود، كما في حدّ الجوهر بأنّه (إذا وُجِد كان لا في موضوع).

الفصل الثاني؛
بيان أنواع القياس

قال الشّيخ: (إشارة: والقياس ـ على ما حققّناه نحن ـ على قسمين: اقترانيّ، واستثنائيّ. فالاِقترانيّ هو الذي لا يُتعرَّض فيه التصريح بأحد طرفيّ النقيض الذي فيه النتيجة، بل إنّما يكون فيه بالقوة، مثل ما أوردنا في المثال المذكور. وأمّا الاستثنائيّ فهو الذي يتعرَّض فيه للتصريح بذلك، مثل قولك: إن كان عبد الله غنيّاً فهو لا يظلم، لكنّه غني، فهو ـ إذن ـ لا يظلم. فقد وجدت في القياس أحد طرفيّ النقيض الذي فيه النتيجة بعينها، ومثل ذلك قولك: إن كانت هذه الحمّى حمّى يوم فهي لا تغيّر النبض تغييراً شديداً، لكنّها غيّرت النبض تغييراً شديداً، فينتج أنّها ليست حمّى يوم. فتجد في القياس أحد طرفيّ النقيض الذي فيه النتيجة، وهو نقيض النتيجة. والاقترانيّات قد تكون من حمليّات ساذجة، وقد تكون من شرطيّات ساذجة، وقد تكون مُركّبَة منهما. والتي تكون من شرطيّات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة، وقد تكون من منفصلات ساذجة، وقد تكون مُركّبَة منهما. فأمّا عامّة المنطقيين فإنّهم إنَّما تنبّهوا للحمليّات فقط، وحسبوا أنّ الشرطيّات لا تكون إلاّ استثنائيّة فقط، ونحن نذكر الحمليّات بأصنافها، ثم نُتبِعها ببعض الاِقترانيّات الشرطيّة التي هي أقرب

إلى الاستعمال، وأشد علوقاً بالطبع، ثمّ نُتبعها بالاستثنائيّات، ثمّ نذكر بعض الأحوال التي تعرض للقياس، وقياس الخلف. ونقتصر في هذا المختصر على هذا).

النتيجة إمَّا أن تكون بعينها أو بنقيضها موجودة بالفعل في مقدّمات القياس، كقولك: (كُلَّما كان النهار موجوداً فالشمس مشرقة، ولكنّ النهار موجود، فالشمس مشرقة)، وإمَّا أن تكون غير موجودة بالفعل، غاية الأمر وجودها بوجود أجزائها في مقدّمات القياس، أو ما يعبّر عنه بالوجود بالقوّة، وكقولك: (الإنسان حيوان، والحيوان جسم، فالإنسان جسم)، فلم تكن نتيجة القضيّة ـ في هذا القياس الثاني ـ موجودة بعينها في أحد المُقدّمتين، كما في المثال الأوّل، بل غاية ما هو محصّل وجود أطرافها متفرّقة بين حدود المُقدّمتين. ويُسمَّى القسم الأوّل من القياس بالقياس الاستثنائيّ، ويُسمَّى ثانيها بالقياس الاقترانيّ. وإنَّما سُمِّي الاقترانيّ اقترانيًّا؛ لما تقتضيه طبيعة اقتران القضيّتين للإنتاج فيه، وأمَّا الاستثنائيّ فوجه تسميته راجع لطبيعة الاستثناء فيه لتحصيل النتيجة من مُقدّمتيه.

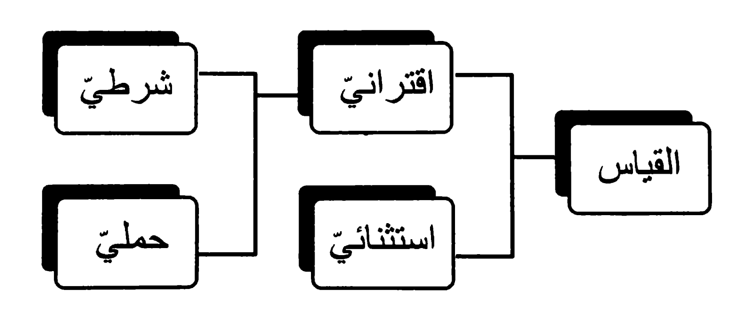
والقياس الاقترانيّ إمَّا أن يكون مؤلَّفاً من قضايا حمليّة فقط، غير مختلطة بقضايا شرطيّة، كما قدّمناه من مثال، وإمَّا أن يكون مؤلَّفاً من قضيّة حمليّة وأخرى شرطيّة. والشرطيّة إمَّا متصلة، كقولك: (الإنسان حيوان)، و(كلّما كان الموجود ناطقاً كان حيواناً)، فينتج (كلّما كان الموجود ناطقاً كان إنساناً)، أو منفصلة كقولك: (الاسم كلمة) و(الكلمة إمَّا مبنيّة أو معربة)، فينتج (الاسم إمَّا مبنيّ أو معرب)، أو يكون مؤلَّفاً من شرطيّتين، كقولك: (إذا كان الشخص نبيًّا، كان منزَّهاً عن المعصية) و(كلّ شخص كان منزَّهاً عن المعصية كان

لزاماً علينا اتّباعه)، فينتج (إذا كان الشخص نبيًّا كان لزاماً علينا اتّباعه).

وأمَّا القياس الاستثنائيّ فلا يخلو أمره من لزوم وجود القضيّة الشرطيّة في إحدى مُقدّمتيه وقد تقدّم مثاله.

فمن محصَّل ما تقدّم تبيّن أنّ القياس يُقسَّم بقسمة أوّليّة إلى قياس اقترانيّ واستثنائيّ، ويمكن تقسيم الاقترانيّ منه إلى اقترانيّ حمليّ إن كان مؤلّفاً من قضايا حمليّة ساذجة، وإلى اقترانيّ شرطيّ إن كانت إحدى مُقدّمتيه أو كلاهما من القضايا الشرطيّة. إلاّ أنّ بعض المناطقة قسّموا القياس إلى حمليّ وشرطيّ بملاك أنّ ما تألّف من حمليّات فقط حمليّ، وما تألّف من شرطيّتين أو شرطيّة وحمليّة فشرطيّ.

والحقّ ما ذهب إليه المُصنّف من تقسيمه إلى اقترانيّ وحمليّ؛ إذ العبرة في تقسيم القياس ما له أثر في طبيعة أخذ النتيجة من مُقدّمتيه أو ما له أثر في طبيعة الإنتاج بعبارة أخرى. وهو ملاك له أثر في أصل طبيعة القياس، وما ذهبوا إليه ليس كذلك، بل يلزم منه تداخل طبيعة أخذ النتيجة من القياس. ففي الحمليّ منه تكون طريقة الإنتاج بين المُقدّمتين اقترانيّة، وفي الشرطيّ منه إمَّا أن تكون اقترانيّة أو شرطيّة.



الفصل الثالث؛
القياس الاقترانيّ

قال الشّيخ: (إشارة: القياس الاقترانيّ يوجد فيه شيء مشترك مكرّر، يُسمَّى الحدّ الأوسط، مثل ما كان في مثالنا السالف، ويوجد فيه لكلّ واحدة من المُقدّمتين شيء، يخصّهما، مثل ما كان في مثالنا: (ج) في مقدّمة و(أ) في مقدّمة، وتوحُّد النتيجة إنَّما يحصل من اجتماع هذين الطرفين، حيث قلنا: فـ(كلّ ج، أ). وما صار منهما في النتيجة موضوعاً أو مقدّماً، مثل: (ج) الذي كان في مثالنا، فإنّه يُسمَّى الأصغر، وما كان محمولاً فيه أو تالياً، مثل: (أ) في مثالنا، فإنّه يُسمَّى الأكبر، والمُقدّمة التي فيها الأصغر تُسمَّى الصغرى، والتي فيها الأكبر تُسمَّى الكبرى، وتأليفهما تُسمَّى اقتراناً. وهيئة التأليف من كيفيّة وضع الأوسط عند الحدّين الطرفين يُسمَّى شكلاً، وما كان من الاقترانات منتجاً يُسمَّى قياساً).

القياس الاقترانيّ ما كان مؤلَّفاً من قضيّتين تشتركان في حدّ مشترك بينهما، وتختلف كلّ قضيّة عن الأخرى بحدّ يخصّها، تنتج منهما النتيجة.

ويتألّف القياس الاقترانيّ من حدود ثلاث، بحسب ما أفاده التعريف:

حدّ أوسط: وهو ما كان مكرّراً بين المُقدّمتين، كـ (الحيوان) من قولك:

(الإنسان حيوان)، و(كلّ حيوان حساس)، فـ (الإنسان حساس). وسُمِّي وسطاً إمَّا لتوسّطه في ثبوت الأكبر للأصغر، أو لكونه وسطاً بين الأصغر والأكبر؛ من جهة أنّ الأوسط أكبر من الأصغر لانطباقه عليه، وأصغر من الأكبر؛ لانطباق الأكبر عليه[1].

حدّ أصغر: ما كان محكوماً عليه في النتيجة. وسُمِّي أصغر لكونه مندرجاً تحت الأكبر في النتيجة، وتحت الأوسط في الصغرى.

حدّ أكبر: ما كان محكوماً به على الأصغر في النتيجة، وسُمِّي أكبر لكون الأصغر في النتيجة، والأوسط في الصغرى مندرجين تحته.

وما يستحصل من الحدود الثلاث في صورة القياس يُسمَّى نتيجة. وكلّ واحد من القضايا في صورة القياس تُسمَّى مقدّمة، وتُوصَف أحدهما بالصغرى؛ لاشتمالها على الحدّ الأصغر الممثّل لموضوع النتيجة، وتُوصَف الأخرى بالكبرى؛ لاشتمالها على الحدّ الأكبر الممثّل لمحمول النتيجة. والتأليف الواقع بين المُقدّمتين يُسمَّى اقتراناً؛ لما فيه من تقابل بين الأصغر والأكبر بواسطة الأوسط. وهذا التأليف والاقتران ينتج شكلاً، وما كان منتجاً منها يُسمَّى قياساً، وما لم يكن منتجاً لا يُسمَّى بالقياس أصلاً.

ثمّ لما عرّف المُصنّف الحدّ الأوسط بكونه (مشترك مكرّر)، أورد الفاضل الشارح إشكالين على تعريفه حاصلهما:

الإشكال الأوّل: نقضٌ على لزوم كون الحدّ الأوسط متكرراً بقياس منتج لم يتكرّر فيه الحدّ الأوسط، كقولك: (أ مساو لـ ب)، و(ب مساو لـ ج)، فينتج

---

(1) وهذا السبب الثاني ملحوظ فيه كون الشكل الأوّل هو أصل الاشكال في القياس، والكلّ راجع اليه.

(أ مساو لـ ج). فالحدّ الأوسط في الصغرى (مساو لـ ب)، والحدّ الأوسط في الكبرى (ب) فقط، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، بل غاية ما تكرّر جزؤه، مع أنّ النتيجة قطعيّة الإنتاج. ومثله قولك: (الدرّة في الحقّة)، و(الحقّة في البيت)، فـ (الدرّة في البيت). فالحدّ الأوسط في الصغرى (في الحقّة)، والحدّ الأوسط في الكبرى (الحقّة). وعليه قد يكون القياس منتجاً، ولم يُشترَط فيه تكرّر الحدّ الأوسط بعينه.

الإشكال الثاني: قد يتكرّر الحدّ الأوسط في القياس، مع أنّ القياس غير منتج، كقولك: (الإنسان حيوان)، و(الحيوان جنس). علماً أنّه لا يصحّ الإنتاج منه، بأن يقال: (الإنسان جنس). فمن كلا الإشكالين يظهر عدم لزوم اشتراط التكرّر في تعريف الحدّ الأوسط.

ويجاب على إشكاله الأوّل: أنّ ما أورده ليس بقياس حقيقيّ منتج بالذات، وإن صحّت نتيجته؛ إذ مراد القوم من القياس ما أنتج بالذات من مقدّمتين صريحتين، تكرّر فيهما الحدّ الأوسط. والحال أنّ ما ذكره من مثال ليس بقياس ذي مقدّمتين مصرحتين أنتجتا لذاتيهما، بل إنتاجه متوقف على ضمّ قضيّة ثالثة، بها يصح الإنتاج، فيكون إنتاجه بالعرض، لا بالذات، وهو خارج عن محلّ الكلام، كما ذكرناه.

وأمّا إشكاله الثاني، فيقال فيه: ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه الشفاء، كجواب على مثل هذا الإشكال، حيث ذكر: أنّ الحيوان المحمول في الصغرى له اعتبار غير اعتبار الحيوان المحمول في الكبرى؛ إذ ما في الصغرى مأخوذ على نحو البشرط، لا بمعنى طبيعة الحيوان من حيث هوَ هوَ. والمحمول عليه الجنس في الكبرى هو الحيوان على نحو لا بشرط شيء، فوُضِعت الطبيعة مقام الكُلّيّة، والخطأ فيها واضح.

الفصل الرابع؛
أصناف الاقترانيّات الحمليّة

قال الشّيخ: (الأوّل: قسمة[1]، فتوجب أن يكون الحدّ الأوسط إمَّا محمولاً على الأصغر موضوعاً للأكبر، وإمَّا بعكس ذلك، وإمَّا محمولاً عليهما جميعاً، وإمَّا موضوعاً لهما جميعاً، لكنّه كما أنّ القسم الأوّل، ويُسمُّونه الشكل الأوّل. وقد وُجِد كاملاً فاضلاً جداً، بحيث تكون قياسيّته ضروريّة النتيجة، بيّنة بنفسها لا يحتاج إلى حجّة، كذلك وُجِد الذي هو عكسه، بعيداً عن الطبع، يحتاج في إبانة قياسيّة ما ينتج عنه إلى كلفة شاقّة متضاعفة، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسيّته. ووُجِد القسمان الباقيان ـ وإن لم يكونا بيّنتي قياسيّة ما فيهما من الأقيسة، قريبين من الطبع، يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبيّن ذلك، أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه. فيلحظ لميّة قياسيته عن قرب؛ ولهذا صار لهما قبول، ولعكس الأوّل اطّراح، وصارت الأشكال الاقترانيّة الحمليّة المُلتفَت إليها ثلاثة، ولا ينتج منها شيء عن جزئيّتين، وأمَّا عن السالبتين ففيه نظر سنشرح لك).

---

(1) في نسخة أخرى: <أمّا القسمة>.

فيما ذكره المُصنّف أمور عدة:

الأوّل: في ذكر أقسام القياس الاقترانيّ الحمليّ.

قُسِّم القياس الاقترانيّ الحمليّ إلى أربعةِ أقسام، بقسمة عقليّة حاصرة، ملاكها كيفيّة وضع الأوسط بين الطرفين. فحاله لا يخلو من أن يكون إمَّا محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أو بعكسه، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما، وهذه قسمة عقليّة حاصرة مرجعها إلى الدوران بين النفي والإثبات. فأوّل ورابع وثاني وثالث على التوالي.

الثاني: في بيان الفاضل الكامل منها، ومابخلافه.

لا يخفى أنّ أشرفَ الأشكالِ الأربع الأوّل منها؛ لكونه أقرب إلى الطبع كاملاً، بمعنى أنّه بيِّنٌ بنفسه، لا يحتاج إلى بيان وإرجاع إلى الغير؛ إذ للعقل الالتفات إلى إنتاجه بداهةً، لمقتضى طبيعة ترتّب الحدود فيه. فلا يخفى على عقل سليم أنّ ثبوت المحمول لموضوع ما يلزمه أن يثبت للموضوع ما ثبت للمحمول، فمثلاً ثبوت (ب) لـ(أ) بقولك: (كلّ أ، ب)، يلزمه أن يثبت لـ(أ) ما ثبت لـ(ب)، كـ(ج) مثلاً من قولك: (كلّ ب ج)، فلا مشقّة للقول إن (كلّ أ ج). وفاضلاً؛ لكونه مُبيّناً لغيره من أقسام الأشكال على ما سيأتي بيانه بإذنه تعالى.

وأمَّا الثاني والثالث فبيّنان بأنفسهما، لا يحتاجان إلى الغير في لزوم استكشاف إنتاجهما ضرورةً، فَلِلعقل ـ من حيث هو ـ الالتفات إلى إنتاجهما، بلا ضرورة الإرجاع إلى الغير، فلا خفاء أن يقال، كما في الشكل الثاني: إذا كان (كلّ أ ب)، و(لا شيء من ج ب)، أن يقال (لا شيء من أ ج)؛ لكون معناه

أنّ المحمول عليه (ب)، لا يمكن أن يكون هو المسلوب عنه (ب)؛ للزوم اجتماع النقيضين، وهو ثبوت (ب) لـ(أ)، وعدم ثبوتها له.

وبعبارة أخرى: أنّ الموصوف بوصف لا يمكن أن يكون هو نفسه اللا موصوف بذلك الوصف، فتأمل جيداً تجد الحقّ واضحاً.

وكذا الأمر في الشكل الثالث، فَلِلعقل أن يقول: إذا كان (ب أ) و(ب ج)، مع كُلِّيّة أحدهما ـ على ما سيأتي من شرط الشكل الثالث ـ أن يقال: (أ ج)؛ لبداهة أنّ الوصفين المحمولين على أمر واحد، مع كُلِّيّة أحدهما، يلتقيان قطعاً بذلك الأمر الواحد، كَقَدر متيقّن.

نعم، لا يخفى وجود الفرق بين كون الشكل الأوّل بيّناً، وبينَ كون الشكل الثاني والثالث بينين؛ إذ الأوّل ما لا مجال لعدم الالتفات إليه إلاّ لمن كان سقيمَ الذهن أبلهاً أو غافلاً، تخفى عليه أوضح الواضحات. بخلاف الشكل الثاني والثالث، فالأبينيّة فيهما ليس لكلّ أحد إتيانها والالتفات إليها، وإن كانا قريبين من الطبع بيّنين بذاتهما، بل الالتفات إليهما يحتاج إلى نوع من الفطنة والدراية الخاصَّتين؛ لذا قال المُصنّف: (ووُجِد القسمان الباقيان، وإن لم يكونا بيّنتي قياسيّة ما فيهما من الأقيسة، قريبين من الطبع، يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبيّن ذلك، أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه، فيلحظ لمّية قياسيته عن قريب [قرب]؛ ولهذا صار لهما قبول).

وأمَّا الشكل الرابع فَلِكونه بعيداً جداً عن مقتضى الطبع كان الالتفات إلى إنتاجه بالإرجاع إلى الغير بالضرورة، فـهو غير بيّن الإنتاج بذاته.

لفتُ نظرٍ

ممّا بيّنا من كون الشكل الثاني والثالث بيّنان بأنفسهما، لا يحتاجان إلى ضرورة الإرجاع للشكل الأوّل، وكون الرابع غير بيّن بنفسه، يتضح النظر في قول الشارح المُحقّق الطوسي، حين التمس وجهاً لبيان أهميّة الشكل الثاني والثالث، بعد إمكان إرجاعهما إلى الشكل الأوّل، حاصله: أنّنا نحتاج إلى الشكلين الأوّل والثاني فيما إذا كانت المُقدّمات ـ كبرى الشكل الثاني، وصغرى الشكل الثالث، على ما سيأتي بيانه؛ إذ هما المقصودان بالعكس ـ مورداً للحمل غير الطبعيّ، الذي يمجّه الطبع ويتنفّر منه، مثل قولك: (الجسم منقسم)، و(النار غير مرئيّة)، فبعكس الأوّلى تكون (المنقسم جسم)، وبعكس الثانية تكون (غير المرئيّ نار). ففيه حمل الأخصّ على الأعمّ، وهو خلاف الطبع. فأثبت ببيانه هذا وجه الاحتياج للشكل الثاني والثالث في مثل هكذا موارد، من دون الإرجاع إلى الشكل الأوّل، بل وترقّى لإثبات الاحتياج للشكل الرابع، بذات الوجه نفسه، حيث قال: (واعلم أنّ الشكلين الآخرين، وإن كان يرجعان إلى الأوّل؛ بعكس إحدى المُقدّمتين، فليسا بحيث يكون الأوّل مغنيّاً عنهما؛ وذلك لأنّ من المُقدّمات ما يكون له وضع طبيعيّ يغيّره العكس... فَلِلشكل الرابع أيضاً غناء، لا يقوم غيره مقامه)[1].

وحاصل النظر في قوله المتقدّم: أنّ الشكل الثاني والثالث بيّنا الإنتاج، بخلاف الشكل الرابع، على ما قدّمناه. وأمَّا إرجاعهما للشكل الأوّل، فمن جهة زيادة إيضاحهما، وزيادة نوريّتهما، لا أنّهما محتاجان لذلك ضرورةً، وأنّ إنتاجهما متوقِّف عليه، بخلافه الشكل الرابع فإنّه غير بيّن بذاته، محتاج

---

(1) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص240.

للإرجاع في إنتاجه؛ لذا نستطيع القول: إنّ الشكل الرابع إمَّا غير صالح للإنتاج، وقابل للإصلاح ـ كما في بعض ضروبه بالعكس إلى الشكل الأوّل ـ وإمَّا غير صالح، وغير قابل للإصلاح. وهذا بخلاف الشكل الثاني والثالث، فهما صالحان دوماً للإنتاج لكن إمَّا قابلان للإصلاح ـ بالعكس والردّ إلى الشكل الأوّل ـ أو غير قابلين.

الثالث: في طريقة إرجاع الأشكال إلى الشكل الأوّل

أمَّا الشكل الثاني فبعكس كبراه يرجع إلى الشكل الأوّل؛ إذ الشكل الثاني مخالف للأوّل في ترتيب الكبرى، فالأوسط محمول في كبرى الشكل الثاني، موضوع في كبرى الشكل الأوّل. وعند عكس كبرى الشكل الثاني يرجع أوّلاً، مثل (كلّ أ ب)، و(لا شيء من ج ب)، فتعكس الكبرى إلى (لا شيء من ب ج)، فيكون شكلاً أوّلاً.

ومثله الكلام في الشكل الثالث إلاّ أن العكس للصغرى منه؛ إذ الثالث مخالف للشكل الأوّل بصغراه، كما تقدّم.

وأمَّا الشكل الرابع فرجوعه إلى الشكل الأوّل منوط بعكس المُقدّمتين الصغرى والكبرى؛ لكونه مخالفاً للشكل الأوّل ترتيباً بكلا مُقدّمتيه، لذا كان بعيداً عن الطبع، يحتاج في بيان قياسيّة ما ينتج عنه إلى كُلفة شاقّة متضاعفة، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع في إنتاجه، كما ذكره المُصنّف في أصل المتن.

ومنه يعلم سرّ ذهاب المتقدّمين في تقسيم القياس إلى ثلاث أقسام: ما يكون الأوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما. ولم يذكروا القسم الرابع لبعده عن الطبع.

الرابع: في بيان الشرائط العامّة للقياس الاقترانيّ.

الشرائط العامّة للقياس الاقترانيّ اثنان: لا إنتاج من مقدّمتين جزئيّتين، وكذا لا إنتاج من سالبتين؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّ الحدّ الأوسط هو العلاقة والوسط بين الأصغر والأكبر، فلا بدّ أن يكون الأوسط مرتبطاً بهما جميعاً. وبحسب القسمة العقليّة الحاصرة في الإيجاب أنّ الأصغر والأوسط، إمَّا أن يكون الارتباط بينهما كُلِّيًا أو جزئيًا، وكذا الأوسط والأكبر إمَّا أن يكون الارتباط بينها كُلِّيًا أو جزئيًا. فالاحتمالات أربع، لا غير:

أوّلاً: (إيجابُ كُلِّيّ بكُلِّيّ).

ثانياً: (إيجابُ كُلِّيّ بجزئيّ).

ثالثاً: (إيجابُ جزئيّ بكُلِّيّ).

رابعاً: (إيجابُ جزئيّ بجزئيّ).

ولا يخفى أنّه لو كان الحدّ الأوسط يلتقي مع الأصغر بكُلِّيّته، فإذا كان يلتقي مع الأكبر بكُلِّيّته أيضاً فإنّه ينتج أنّ الأكبر ثابت بكُلِّيّته للأصغر، كما في الاحتمال الأوّل.

وإذا كان الأوسط يلتقي بكُلِّيّته مع الأصغر، ويلتقي بجزئيّته مع الأكبر، فإنّه يثبت ـ على أقلّ تقدير ـ أنّ الأكبر والأصغر بينهما ارتباط جزئيّ، كما في الاحتمال الثاني.

وإذا كان الأوسط يلتقي مع الأصغر بجزئيّته، ويلتقي مع الأكبر بكُلِّيّته، فأيضاً يثبت ـ على أقلّ تقدير ـ أنّ الأكبر والأصغر بينهما ارتباط جزئيّ، كما في الاحتمال الثالث.

وإذا كان الأوسط يلتقي مع الأصغر جزئيًّا، وكذا مع إحدى المُقدّمتين، فلا إنتاج حينئذٍ؛ إذ إنّ العلاقة بين الأصغر والأكبر ستكون مُبهمة، فغاية ما تدلّ عليه الجزيئيّة على تلاقي الأوسط مع الأصغر والأكبر في الجملة. فلا يعلم أنّ البعض الذي يتلاقى به الأوسط مع الأصغر هو نفس البعض الذي يتلاقى به مع الأكبر أو لا، فكلاهما جائز، فلا إنتاج لوجود الترديد.

وأمّا في السلب فالحصر العقليّ يقتضي، إمّا أن تكون إحدى المُقدّمتين موجبة والأخرى سالبة، وإمّا أن تكون كلا المُقدّمتين سالبة.

فعلى الأوّل الاحتمالات ثمانية:

(موجبة كُلِّيّة صغرى، وسالبة كُلِّيّة كبرى).

بعكس الأوّل.

(موجبة كُلِّيّة صغرى، وسالبة جزئيّة كبرى).

بعكس الثالث.

(موجبة جزئيّة صغرى، وسالبة كُلِّيّة كبرى).

بعكس الخامس.

جزئيّتان (موجبة وسالبة).

بالعكس.

ولا يخفى عدم إنتاج الاحتمال السابع والثامن؛ لما تقدّم من عدم الإنتاج من جزئيّتين، إلاّ أنّ حيثيّة التعليل ـ هنا ـ بالجزئيّتين تختلف عمَّا عليه بالموجبتين؛ إذ يقال ـ هنا ـ لا تدل الجزئيّة على أكثر من تلاقي الأوسط مع

أحد الطرفين، وتباينه مع الآخر. فلا يعلم أنّ الأكبر والأصغر متلاقيان خارج الأوسط أم متباينان.

وأمَّا بقيّة الاحتمالات الست فكلّها منتجة؛ إذ تصادق الأوسط مع الأصغر، ومباينته للأكبر يشير إلى تباين الأصغر والأكبر كلاً أو جزءاً، تبعاً لكَمَّي القضيّتين، وكذا العكس بالعكس، فتأمّل.

وأمَّا على الثاني فلا إنتاج من سالبتين؛ إذ كون الأوسط مسلوباً عن الأصغر، وأيضاً مسلوباً عن الأكبر، فلا يعلم أنّ الأصغر والأكبر مرتبطان خارج الأوسط أم لا؟! فتبقى العلاقة مبهمة؛ لاحتمال أن يكون الشيئان المتحدان يُسلَب عنهما شيء واحد. وكذا أن يكون الشيئان المتباينان يُسلَب عنهما شيء واحد، وعليه لا يُعلَم من السالبتين أنّ الأصغر والأكبر متباينان أم متلاقيان؟ فكلاهما جائز، وعليه لا إنتاج من هذه الصورة يقينيًّا.

فالشرائط العامة للقياس الاقترانيّ الحمليّ المُجمَع عليها بحسب البرهان هما: أن لا إنتاج من جزئيّتين، كما لا إنتاج من سالبتين، إلاّ أنّ المُصنّف وافق المشهور في الشرط الأوّل، وخالفهم في الشرط الثاني، حيث قال: (وأمَّا عن السالبتين ففيه نظر سنشرح لك)؛ إذ عنده يمكن الإنتاج من سالبتين، إذا كانت السالبة بقوّة الموجبة، على ما سيأتي بيانه، وهذا من إبداع الشيخ؛ إذ لم يكن مثله في التعليم الأوّل.

الفصل الخامس؛
الأشكال الأربعة وشرائطها

قال الشّيخ: (الشكل الأوّل: هذا الشكل شرطه في أن يكون قياساً ينتج القرينيّة أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها، بأن كانت ممكنة أو كانت وجوديّة تصدق إيجاباً كما تصدق سلباً، فيدخل أصغره في الأوسط، وتكون كبراه كُلِّيّة؛ ليتعدّى حكمها إلى الأصغر، لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط).

الشكل الأوّل وما يتعلّق به

ذكر الماتن شرطين للشكل الأوّل:

الأوّل: كون الصغرى موجبة؛ كي يدخل الأصغر في الأوسط فيما حُكِم على الأوسط في الكبرى، إيجاباً كان أو سلباً، فإنّه يتعدّى إلى الأصغر ضرورةً، بخلاف ما إذا كانت الصغرى سالبة، بمعنى أنّ الأوسط مسلوب عن الأصغر، فلا يلزم من الحكم على الأوسط الحكم على الأصغر ضرورةً؛ إذ إنّ الحكم على أحد المتباينين ـ بحسب الفرض أنّ الأوسط مباين للأصغر في السالبة ـ لا يستلزم الحكم على الأخر، فلا يلزمه نتيجة.

والشيخ هنا أبدع بما لم يسبقه به أحد من أنّ الصغرى كما تكون موجبة ضرورةً، يمكن أن تكون بقوّة الموجبة، وقد فتح في المورد باب الموجهات.

بيان ذلك: ذهب الشيخ إلى إمكان الإنتاج من قضيّتين سالبتين، إذا كانت أحدهما بقوّة الموجبة. والمراد من ما بقوّة الموجبة ما يلزم من سالبتها موجبتها، بحيث إنّ نفس الأمر لهما واحد، وإن اختلفا باللفظ، كالمُمكنة الخاصّة أو القضيّة الوجوديّة الخاصّة منها أو العامّة.

ولا يخفى كيفيّة لزوم هذه القضايا الثلاث السوالب لموجباتها.

فأمَّا المُمكنة كقولنا: (ليس الإنسان بكاتب بالإمكان)، فهذه القضيّة بقوّة (الإنسان كاتب بالإمكان)، وان اختلفا باللفظ، فالموجبة فيها مساوية للسالبة.

وأمَّا الوجوديّة العامّة الشاملة للدوام واللادوام فصدق سالبتها أخصّ من موجبتها؛ إذ السالبة اللادائمة معناها سلب دوام الاتصاف، الذي يلزم منه احتمالان من الإيجاب:

أحدهما: أن يكون المحمول ثابتاً في بعض الأحيان للموضوع.

وثانيهما: أن يكون ثابتاً دائماً.

فمعنى سلب دوام الاتصاف في السالبة الوجوديّة إمَّا الثبوت أحياناً للموضوع أو الثبوت الدائم، فيكون سلب الدوام أخصّ من الإيجاب بحال الوجوديّة العامّة السالبة، والإيجاب أعمّ، كما هو ظاهر.

وأمَّا الوجوديّة الخاصّة فموجبتُها مساويةٌ لسالبتِها أيضاً، كما في الممكنة. ولا يقال: إنّ الوجوديّة أصبحت ـ بذلك ـ كالممكنة، بلا فرق؛ لأنّه يقال: إنّ ثَمَّةَ تشابهاً بينهما من جهة، واختلافاً من جهة أخرى، فلا عينيّة.

أمَّا الأوّل فصحيحٌ أنّه لا فرق بين قولنا: إنّ الكتابةَ غير ثابتة للإنسان في قولك: (الإنسان ليس كاتب) بلا ضرورة ولا دوام، وبين قولنا: إنّها غير ثابتة على نحو الإمكان، ففي كليهما قد تثبت الكتابة، وقد لا تثبت على حدّ سواء. وأمَّا بلحاظ الثاني ـ أي الاختلاف ـ فالوجوديّة الخاصّة أخصّ من الممكنة؛ إذ الوجوديّة الخاصّة مسلوب عنها الدوام، بخلاف الممكنة التي قد تتحقّق مع الدوام؛ لكون معناها سلب الضرورتين: ضرورة السلب وضرورة الإيجاب ليس إلا، وأمَّا الدوام لأحدهما فمسكوت عنه، فقد يتفق مع سلب الضرورة، كزرقة العين أو لا يتَّفق، كالكاتبة للإنسان. وهذا بخلاف الوجوديّة الخاصّة المسلوب عنها الدوام قطعاً. وعليه تكون الممكنة أعمّ من الوجوديّة الخاصّة بهذا اللحاظ.

إشكال وجواب

تنبّه المحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات إلى إشكال يمكن أن يقال في المقام، وحاصله: أنّه عندما ذكر الشيخ الرئيس إمكان الإنتاج من قضيّة بقوّة الموجبة، يلزمه أنّ هذا الإنتاج هو إنتاج بالعرض لا بالذات. وهذا خلافٌ صريح لما تقدّم من تعريف القياس بكونه منتجاً بالذات، لا بالعرض.

فأجاب: بأنّ الإشكال لا يرد من جهة أنّ القضية السالبة إذا كانت ممكنة فهي في نفس الأمر محتوية على الموجبة والسالبة، بلا مرجّح واقعيّ بينهما. ففي نفس الأمر السالبة الممكنة ممثّلة للطرفين، وكذا القضية الوجودية، فالإنتاج بالذات، لا بالعرض، فالخلاف لفظي.

الثاني: كون الكبرى كُلِّيّة، وشرطه ممّا لا يخفى على لبيب؛ إذ الحكم على الأوسط في الكبرى كُلِّيًّا يلزمه اندراج الأصغر في الأوسط، المحكوم

عليه بالأكبر، فيتعدّى الحكم من الأوسط إلى الأصغر. وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم في الكبرى جزئياً، فإنّه لا يلزم من الحكم على الأوسط الحكمُ على الأصغر؛ وذلك لأنّ الأوسط محمول ـ هاهنا ـ على الأصغر. ويجوز أن يكون المحمول أعمُّ من الموضوع، فلو حكم على بعض الوسط في الكبرى لاحتمل أن يكون الأصغر غير مندرج في ذلك البعض، فلا يلزم من الحكم على ذلك البعض الحكم على الأصغر، كما في قولك: (كلّ إنسان حيوان)، و(بعض الحيوان فرس)، فلا ينتج (بعض الإنسان فرس).

لفتُ نظرٍ

إنّ المراد من الإمكان في قول الشّيخ: (أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها، بأن كانت ممكنة)، ما كان شاملاً لما بالفعل فقط، لا لما هو أعمُّ من ذلك، الشامل لما بالقوة وما بالفعل، حيث إنّ أعمَّ القضايا هي القضايا الممكنة الأعمُّ من الفعليّة وما بالقوّة على ما تقدّم.

فالإمكان ـ هنا ـ هو الإمكان المقيَّد بثبوت المحمول للموضوع بالفعل، وإلاّ لو قلنا بالشمول لما بالقوة وما بالفعل، للزمت مغالطة، لا مناص عنها: من دخول الأصغر في الأوسط بالقوة، فيصح عندها أن يقال: (النطفة إنسان)، و(الإنسان عاقل)، فينتج (النطفة عاقلة)، ولا يمكن الإلتزام بذلك.

الضروب المنتجة للشكل الأوّل وشرائطها

قال الشّيخ: (وقِرانيّة القياسيّة بيّنة الإنتاج).

مراد الشيخ ـ في هذا المقطع ـ بيان الضروب المنتجة للشكل الأوّل، باعتبار الشروط العامة والخاصّة. وقيّد بالمنتجة ليخرج غير المنتجة. وكيفما

كان فالضروب المتصوَّرة بحسب الإمكان ـ باعتبارأقسام القضايا، مع غضّ النظر عن الشروط عامّها أو خاصّها ـ ستة عشر ضرباً؛ إذ القياس مشتمل على صغرى وكبرى، وكلّ منهما إمَّا كُلِّيّة أو جزئية، موجبة كانت أو سالبة. ففي الصغرى احتمالات أربع، وكذا الكبرى. فالضروب الناتجة حاصلُ ضرب أربع احتمالاتِ الكبرى مع الصغرى، فينتج ستة عشر ضرباً. وبحسب الشرطان العامَّان ـ لا إنتاج من جزئيّتين، ولا إنتاج من سالبتين ـ يسقط سبع ضروب من الستة عشر ضرباً في كلّ شكل عامة. وبحسب الشروط الخاصّة للشكل الأوّل تخرج خمس ضروب من الاثني عشر ضرباً المتبقيّة، بتفصيل أنّ إيجاب الصغرى مخرج لثلاث ضروب ممّا تبقى ـ بعد إعمال الشرطين العامّين ـ ما كانت صغراها سالبة، وأنّ كُلِّيّةَ الكبرى مخرجةٌ لاثنين ممّا تبقّى (بعد إعمال الشروط المتقدمة ـ ما كانت كبراه جزئية ـ فالمتبقّي أربع ضروب منتجة في الشكل الأوّل، والباقي عقيمة؛ إمَّا لفقدان شرط خاص واحد، كضرب الموجبة الكُلِّيّة والموجبة الجزئيّة؛ إذ كبراه جزئيّة، وكذا مثله ما كانت كبراه سالبة جزئيّة، أو ما كانت صغراه سالبة كُلِّيّة وكبراه موجبة كُلِّيّة، حيث فُقِد شرط إيجاب الصغرى. ومثله ما كانت صغراه سالبة جزئيّة، وكبراه موجبة كُلِّيّة. وإمَّا لفقد الشرطين من الشروط الخاصّة، كضرب السالبة الكُلِّيّة والموجبة الجزئيّة. وإمَّا لفقد أحد الشروط العامّة، سواء مع فقد شرط خاصّ واحد، كما في السالبتين الكُلِّيّتين أو مع شرطين خاصّين، كما في السالبتين الجزئيّتين، وهكذا ما تبقّى من الضروب غير المنتجة[1].

---

(1) قد يقال، في بيان كيفيّة تحصيل الضروب المنتجة، وحسابها: إنّ إيجاب الصغرى يُسقط ثمانية ضروب، وهي الحاصلة من ضرب الصغريين السالبتين في الكبريات الأربع، وكُلِّيّة الكبرى يُسقِط أربعة أخرى، وهي الكبريان الجزئيّتان مع الصغريين الموجبتين. هذا إن اعتبرنا

ثم يُضاف إلى الصغرى ـ بحسب ما ذهب إليه الشيخ من صحّة الإنتاج من سالبة بقوة الموجبة، على ما تقدّم ـ احتمالان، كُلِّيّة كانت الصغرى أو جزئيّة، فتكون الضروب المنتجة ثمانية.

قال الشّيخ: (فإنّه إذا كان كلّ ج هو ب، ثم قلت: كلّ ب هو بالضرورة أو غير الضرورة أ، كان (ج) أيضاً (أ) على تلك الجهة).

هذه إشارة إلى الضرب الأوّل من ضروب الشكل الأوّل المستعمل في غالبيّة البراهين؛ لكونه منتجاً للموجبة الكُلِّيّة. والموجبة الكُلِّيّة ـ على ما سيأتي من البرهان ـ هي أشرف القضايا العلميّة؛ وسرّ ذلك راجع إلى أمرين:

أحدهما: أنّ الموجبة أفضل من السالبة؛ لكونها مبيّنة لحكم الشيء من حيث هو، بخلاف السالبة المبيّنة لحكم الشيء بما ليس هو. ففرق بين أن نعرّف الإنسان أنّه حيوان ناطق، وأن نعرّفه أنّه ليس بحجر. وغرض السائل ـ غالباً ـ منصبّ على معرفة الشيء من حيث هو بنفسه، لا من حيث هو، ليس غيره.

وثانيهما: أنّ الكُلِّيّة أشرف من الجزئيّة؛ لتضمّنها العلم التامّ، وهو الحكم على جميع الأفراد، بخلاف الجزئيّة المتضمّنة لجهل ما؛ لكون الحكم فيها على البعض دون البعض الآخر، فيكون مجهولاً.

قال الشّيخ: (وكذلك إذا قلت: بالضرورة لا شيء من ب أ أو بغير الضرورة، دخل (ج) تحت الحكم الأوّل لا محالة).

الإيجاب أوّلاً، كما هو المشهور، وإن اعتبرنا الكُلِّية أوّلاً كان الساقط بها ثمانية، وبالإيجاب أربعة.

تعرّض المُصنّف ـ هنا ـ إلى ما ينتج السالبة الكُلّيّة، حيث أثبت كون الصغرى موجبة كُلِّيّة، كما في الضرب الأوّل. وضمّها مع كبرى سالبة كُلِّيّة ممثلة للاحتمال الثاني من احتمالات الكبرى في الشكل الأوّل، فأنتجت السالبة الكُلِّيّة، وهي الضرب الثاني من الشكل الأوّل.

قال الشّيخ: (وكذلك إذا قلت: بعض ج ب، ثم حكمت على (ب) أيَّ حكم، كان من سلب أو إيجاب، بعد أن يكون عامًّا لكلّ (ب) دخل ذلك البعض من (ج) الذي هو (ب) فيه، فيكون قرانيّة القياسيّة هذه الأربعة).

في قوله هذا إشارة إلى ما تبقّى من ضروب الشكل الأوّل، وهما ضربان، صغراهما موجبة كُلِّيّة، وكبراهما كُلِّيّة، إمَّا موجبة أو سالبة، وهما الثالث والرابع. والثالث ينتج موجبة جزئيّة، والرابع سالبة جزئيّة. فهذه هي الضروب الأربع، وقد أنتجت المحصورات الأربع.

قال الشّيخ: (وذلك إذا كان كلّ ج ب بالفعل، كيف كان، وأمَّا إذا كان كلّ ج ب بالإمكان فليس يجب أن يتعدّى الحكم من (ب) إلى (ج) تعدّياً بيّناً).

بعد أن أوضح المُصنّف شروط الإنتاج للضروب الأربع من الشكل الأوّل، أردف ما تقدّم من الشروط بكون الإنتاج محصّلٌ منها إذا كانت صغراها فعليّة، لا ممكنة؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّه إذا حُكِم في الصغرى بثبوت الأوسط للأصغر بالإمكان، لم يتعدَّ الحكم من الأوسط ـ المحكوم عليه بالأكبر في الكبرى ـ إلى الأصغر؛ إذ الإمكان يجوز بقاؤه أبداً، بحيث لا يخرج إلى الفعل، لذا إثبات فعليّته، وخروجه من حيّز الإمكان، يحتاج إلى بيان آخر، ولا يُكتفى بمجرد القياس عندها، وهذا خلاف مبتغى القياس، كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال إذا كانت الصغرى غير فعليّة بأن كانت بالقوّة، فتأليفها مع الكبرى يكون متصوَّراً على أنحاء ثلاث: إمَّا أن تكون الكبرى بالقوّة أيضاً، وإمَّا أن تكون ضروريّة، أو مُطلَقة. وكلّ تأليف منها له نتيجته الخاصّة، وقد تعرّض الشيخ الرئيس لها بالتدريج مرتباً.

اختلاطات الشكل الأوّل

الاختلاط الأوّل

قال الشّيخ: (لكنّه إن كان الحكم على (ب) بالإمكان، لكان هناك إمكانُ إمكانٍ، وهو قريب من أن يعلم الذهن أنّه إمكان، فإنّ ما يمكن أن يمكن قريبٌ عند الطبع الحكم بأنّه ممكن).

هذا بيان للاختلاط الأوّل، وهو الاختلاط من الممكنتين، وحاصله:

إذا كان (كلّ ج ب) بالإمكان، وكان (كلّ ب أ) بالإمكان أيضاً، فالذهن يتفطّن بوضوح إلى أنّ (كلّ ج أ) بالإمكان؛ إذ من البيّن أنّ كلّما أمكن أن يثبت له شيء، وذلك الشيء يمكن أن يثبت له شيء آخر، فمن الواضح أنّ هذا الشيء يمكن أن يثبت للأول، فإذا كان (ج) يمكن أن يثبت له (ب)، و(ب) يثبت له أ، فـ(أ) يمكن أن يثبت لـ (ج). فمثلاً إذا أمكن أن يكون التراب نطفة، وأمكنت أن تكون النطفة إنساناً، فأمكن أن يكون التراب إنسان.

الاختلاط الثاني

قال الشّيخ: (لكنّه إذا كان كلّ ج ب بالإمكان الحقيقيّ الخاصّ، وكلّ ب أ بالإطلاق، جاز أن يكون كلّ ج أ بالفعل، وجاز أن يكون بالقوّة، فكان الواجب ما يعمّها من الإمكان العام).

هذا بيانٌ للاختلاط الثاني، المتألّف من قضيّة ممكنة صغرى، وقضية مُطلَقة كبرى. والمُطلَقة هنا بالمعنى الذي أراده الإسكندر، من كون المُطلَقة هي الوجوديّة اللاضروريّة، أو يُعبَّر عنها بالفعليّةِ اللاضروريّة، على ما تقدّم. فيَنتجُ هذا الاختلاطُ نتاجاً، جهتُهُ الإمكان العامّ الشاملُ للقوّة والفعل، على ما عبّر المُصنّف.

ولِيُعلَم أنّ الإمكان ـ هنا ـ هو الإمكان بالاصطلاح اللغوي، وأمَّا بحسب الاصطلاح المنطقيّ فتكون جهةُ نتيجة الاختلاط هي الإمكان الخاصّ، على ما سيأتي تحقيقه بإذنه تعالى.

ولبيان صورة هذا الاختلاط بنحو القضايا نقول:

إذا قلنا: (كلّ ج ب) بالإمكان.

و(كلّ ب أ) بالإطلاق، أي الوجوديّة اللاضروريّة.

أنتج (كلّ ج أ)، إمَّا بالقوة وإمَّا بالفعل.

فلا إنتاج بالفعل دائماً، ولا إنتاج بالإمكان دائماً؛ وسرّه راجع إلى أنّ الحكم على الأوسط في الكبرى قد يكون ثابتاً بالفعل للأوسط، إلاّ أنّه ممّا لا يصح إثباته للأصغر بالفعل، إلاّ بلحاظ الأوسط، وهو محذوف في النتيجة، فلا يثبت فعلاً، وإن صحّ إمكاناً، ومثاله: (كلّ إنسان كاتب بالإمكان)، و(كلّ كاتب مباشر للقلم بالإطلاق)، فلا يلزم منه كون كلّ إنسان مباشر للقلم بالإطلاق؛ إذ كون الإنسان مباشراً للقلم فعلاً لا يكون إلاّ بلحاظ تلبّسه بالكاتبيّة. وقد يكون الحكم في الكبرى ممّا يثبت للأوسط والأصغر بالفعل على حدّ سواء، فينتج فعلاً. ومثاله: (كلّ إنسان كاتب بالإمكان)، و(كلّ كاتب متحرّك بالإطلاق)، فينتج أنّ (كلّ إنسان متحرّك بالإطلاق)؛ لذا كان الإنتاج

في هذا الاختلاط مردّداً بين الفعل والإمكان، ولا يكون إلاّ أحدها في نفس الأمر والواقع لا غير.

الاختلاط الثالث

قال الشّيخ: (فإنّ (كلّ ب أ) بالضرورة، فالحقّ النتيجة تكون ضروريّة. ولنُورِد في ذلك وجهاً قريباً، فنقول: إنّ (ج) إذا صار (ب) صار محكوماً عليه بأنّ (أ) محمول عليه بالضرورة، ومعنى ذلك أنّه لا يزول عنه البَتَّة مادام موجودَ الذات، ولا كان زائلاً عنه لا ما دام (ب) فقط، ولو كان إنَّما يحمل عليه بأنّه (أ) عندما يكون (ب)، لا عندما لا يكون (ب)، كان قولنا: كلّ(ب) بالضرورة كاذباً، على ما علمت؛ لأنّ معناه كلّ موصوف بأنّه (ب) دائماً أو غير دائم، فإنّه موصوف بالضرورة أنّه (أ) مادام موجود الذات، كان (ب) أو لم يكن، لكنّ الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة يصدق معهما السالبة جاز أن يكون سالبة، وينتج؛ لأنّ الممكن الحقيقي سالبه لازم موجبه).

وفيه بيان الاختلاط الثالث المؤلَّف من صغرى مُمكِنة، وكبرى ضروريّة. وذهب المُصنّف إلى كون الحقّ في نتيجته أن تكون ضروريّة، وخالف بذلك إجماع المناطقة قبله؛ إذ ذكروا أنّ الإنتاج مُمكِناً، لا ضروريًّا.

وحقّ المسألة تبعيّتها للبرهان، لا للإجماع، كما هو ظاهر؛ لذا أقام المُصنّف برهاناً للإثبات، حاصله: أنّنا فرّقنا بين الضروريّة الذاتيّة، والضروريّة الوصفيّة. فالأولى تقتضي ثبوت المحمول للموضوع بغضّ النظر عن عناوينه وأوصافه العارضة عليه. فالثبوتُ دائمٌ ما دام ذات الموضوع باقية، بخلاف الثانية التي تقتضي الثبوت ما دامتُ الذات متصفة بالوصف العنوانيّ. وعلى هذا فإذا قلنا:

(كلّ ج ب)، و(كلّ ب أ) بالضرورة الذاتيّة، أي ما دام ذات (ب) موجودةً فهي (أ).

وعلى هذا، سواءً كانت (ج) في الصغرى داخلةً تحت باء بالقوة أم بالفعل، يلزمه ثبوت (أ) لـ(ج) بالضرورة؛ إذ لم يُؤخَذ في الكبرى (ما دامت صفة ب)، بل ما دام ذات (ب) موجودة، بمقتضى الضرورة الذاتيّة. فما دامت ذات (ب) موجودة فهي (أ)، سواء اتَّصفت بالوصف العنواني لـ(ب) أم لم تتصف. مثلاً إذا قلنا: كلّ(إنسان كاتب)، وكلّ (كاتب ناطق) بالضرورة الذاتيّة. فالإنسان الموضوع في الصغرى يُحمَل عليه أنّه ناطق في النتيجة، سواء اتصف بالكاتبيّة بالفعل أم لم يتصف فعلاً؛ إذ ملاكُ الكبرى ما دام ذات (ب) موجودة، وذات (ب) هي الإنسان في المثال، فالناطقيةُ ثابتةٌ له، سواء اتصف بالكاتبيّة فعلاً أم لم يتصف؛ لكون الضرورة في الكبرى ثابتة للأوسطِ بما هو ذات، فيسري الحُكم من الكبرى ـ ضرورةً ـ إلى الأصغر في الصغرى، على نحو الضرورةِ أيضاً.

تنبيه

قد يرد سؤال في المقام، هو: أنّ الأوسط لو لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فتوسُّطه بين طرفيّ المطلوب حشو، لا فائدة فيه!

والجواب بأن يقال: إنّه لا دخل له في ثبوت الضرورة في نفس الأمر، ولكن له مدخل في ثبوت الأكبر للأصغر إثباتاً، وفي مقام العلم به.

تلخيص وتعقيب

على ما تقدّم يمكن بيان الاحتمالات في الاختلاطات من حيث جهة نتيجتها، فنقول:

إن كانت الكبرى ضروريّة، فالنتيجة تكون ضروريّة دائماً، سواء كانت الصغرى ضروريّة أو فعليّة أو ممكنة.

أمَّا إذا كانت الكبرى غير ضروريّة، فلها احتمالات ثلاث: إمَّا أن تكون ممكنة أو مُطلَقة عامّة أو مُطلَقة خاصّة. فإن كانت الصغرى مُمكِنة، فإن كانت الكبرى مُمكِنة ـ أيضاً ـ فالنتيجة مُمكِنة، وإن كانت الكبرى مُطلَقة عامّة فالنتيجة مُمكِنة عامّة، بالمعنى الاصطلاحيّ. أمّا إذا كانت الكبرى مُطلَقة خاصّة فالنتيجة الإمكان الأعمّ، أمَّا إن كانت الصغرى مُمكِنة خاصّة، والكبرى مُطلَقة خاصّة فالنتيجة مُمكِنة خاصّة، وإذا كانت الصغرى مُمكِنة عامّة والكبرى مُطلَقة عامّة فالنتيجة مُمكِنة عامّة. وأمَّا إذا اختلفا بالعموم والخصوص فالنتيجة مُمكِنة من حيث الجهة، وعامّة أو خاصّة تبعاً للكبرى. وإليك جدولة الاحتمالات المأخوذة:

صغرى:	كبرى:	نتيجة:
ضروريّة	ضروريّة	ضروريّة
فعليّة	ضروريّة	ضروريّة
مُمكِنة	ضروريّة	ضروريّة
مُمكِنة	مُمكِنة	مُمكِنة
مُمكِنة خاصّة	مُطلَقة خاصّة	مُمكِنة خاصّة الذي تقدّم أن اصطُلِحَ عليه بالامكان الأعمّ.
مُمكِنة خاصّة	مُطلَقة عامّة	ممكنة عامة.
مُمكِنة عامّة	مُطلَقة عامة	مُمكِنة عامّة تعمّ الضرورة والامكان.
مُمكِنة عامّة	ُطلَقة خاصّة	مُمكِنة خاصّة.

وعلى أيّ حال مهما تعدّدت الضروب يمكن حصرها بالضابط التالي:

أوّلاً: إذا كانت الصغرى فعليّة فالنتيجة تابعة للكبرى، إن لم تكن الكبرى وصفيّة، والنتيجة تابعة للصغرى إذا كانت ممكنة؛ بشرط أن لا تكون الكبرى ضروريّة.

ثانياً: تقدّم أنّ النتيجة تابعة للصغرى إذا كانت ممكنة؛ بشرط أن لا تكون الكبرى ضروريّة، إلاّ أنّ هذا الإمكان قد يكون عامّاً أو خاصّاً، تبعاً للضرب، فإن كانتا متفقتين فتبعاً لما اتفقا عامّاً أو خاصّاً، وإن كانتا مختلفتين فالجهةُ جهةُ الإمكان، والعموم والخصوص تابعاً للكبرى، فعامٌّ إن عُمِّمَت، وخاصٌّ إن خُصِّصَت.

إشكال وجواب

قد يقال: إنّ الصغرى إذا كانت ممكنة بمعنى بالقوة، وكانت الكبرى بالفعل أو ضروريّة، فلا إنتاج؛ إذ مفاد الكبرى أنّ كلَّما وُصِف بأنّه (ب) فهو (أ) بالفعل أو بالضرورة، فإذا كانت الصغرى بالقوّة ـ بمعنى أنّ كلَّما وُصِف أنّه (ج) فيمكن أن يكون (ب)، ويمكن أن لا يكون (ب) ـ فلا يلزم انتقال الحكم، كي نقول: إنّ (ج) يثبت له (أ)؛ لاحتمال أنّ (ج) يمكن أن لا تكون (ب). وعليه فسريان الحكم من (أ) إلى (ج) بتوسط (ب) غير معلوم. وبعبارة أخرى: أنّ كون (ج) يمكن أن لا تكون (أ) بمقتضى إمكانها، فيه مخالفة لإيجاب الصغرى المأخوذ كشرط في إنتاج الشكل الأوّل.

وللجواب نقول: إنّه عندما يقال: (ليس كلّ ج ب دائماً بالإمكان)، فإن كانت كُلِّيّة فنحن نمنع الكُلِّيّ الدائميّ الإمكانيّ، وإن كانت جزئيّة فالجزئيّة لا إشكال فيها، فقولنا: (ليس كلّ ج ب دائماً)، أي بعض الأوقات يُسلَب (ب)

عن (ج) دائماً، وهذا الجزئيّ ممكن.

فإن قلت: إنّه يمتنع أن يتصف. نقول: هذا ما يصيّره امتناع، فتكون جهة القضيّة ضروريّة وهو خلاف الفرض. وإن قلت: إنّه يمكن، فإذاً أنت سلّمتَ أنّ هذا البعض يتَّصف بباء، ومع كُلِّيّة الكبرى يسري الحكم، كما هو بيّن.

في كيف النتيجة وجهتها وما يُستثنى

قال الشّيخ: (فتكون ـ إذاً ـ النتيجة في كيفيّتها وجهتها تابعة للكبرى في كلّ موضع من قياسات هذا الشكل، إلاّ إذا كانت الصغرى ممكنة خاصّة والكبرى وجوديّة، فإنّ النتيجة ممكنة خاصّة، أو الصغرى مُطلَقة خاصّة والكبرى موجبة ضروريّة، فإنّ النتيجة موجبة ضروريّة، إلاّ في شيء نذكره. ولا يُلتفَت إلى ما يُقال من أنّ النتيجة تتبع أخسّ الُمقدّمتين في كلّ شيء، بل في الكيفيّة والكميّة، وعلى الاستثناء المذكور).

ذهب الشيخ الرئيس في تبعيّة كم النتيجة وكيفها لمقدّمتيها، خلافاً للمشهور الذي يشترط على أنّ النتيجة تتبع أخسّ المُقدّمتين، فنصّ على أنّ النتيجة تابعة للصغرى في كَمِّها، وللكبرى في كيفها وجهتها، إلاّ في حالات خاصّة.

وسرّ ذلك أنّ القياس المؤلَّف من صغرى فعليّة، بمعنى ثبوت الأوسط للأصغر فعلاً، ومن كبرى أيًّا كان كَمّها، فالحكم فيها على الأوسط بعينه يسري إلى الأصغر؛ إذ الأصغر هو فرد من إفراده. فإذا ثبت في الصغرى أنّ الأصغر داخل بتمامه في الأوسط، فيثبت أنّ الحكم ثابت للأصغر بتمامه، وإذا ثبت أنّ الأصغر داخل بجزئه تحت الأوسط فيكون القدر المتيقّن من الحكم على الأصغر الجزئيّ، فلذا قلنا: إنّ كمَّ النتيجة تابعٌ للصغرى.

وأمّا في الكيف فلأنّه يقال: إنّ الأكبر في الكبرى ثابت للأوسط، ولكلّ ما صدق عليه الأوسط فعلاً. فإذا كانت الكبرى موجبة فيكون الحكم على الأوسط إيجاباً، فيسري منه الحكم إلى الأصغر بالإيجاب أيضاً؛ إذ الأصغر فرد من أفراد الأوسط، بمقتضى مفاد فعليّة الصغرى، وإن كانت سالبة فالحكم على الأصغر بالسلب؛ إذ كان الحكم على الأوسط وعلى كلّما صدق عليه الأوسط سلباً.

فالخلاصة أنّ الكَم في النتيجة تابع للصغرى، وأنّ الكيف والجهة تابعان للكبرى. هذا فيما إذا كانت القياسات قياسات علميّة مؤلَّفة من صغرى فعليّة وكبرى كُلِّيّة، موجبة كانت أو سالبة. أمَّا إذا كانت الصغرى مُمكِنة فالأمر على تفصيل:

أوّلاً: إذا كانت الصغرى مُمكِنة والكبرى ضروريّة فالنتيجة فيها ـ كما تقدّم ـ تابعةٌ في كيفها وجهتها للكبرى، كالقياسات العلميّة.

ثانياً: إذا كانت الصغرى مُمكِنة والكبرى غير ضروريّة فالجهةُ مُمكِنة تبعاً للصغرى، على تفصيل مرّ ذكره فيما سبق، من كون الكبرى مُطلَقة عامّة أو مُطلَقة خاصّة أو مُمكِنة.

وهذا ما أراد الشيخ استثناءه كموردٍ أوّل.

وأمَّا المورد الثاني المستثنى ممّا ذكره الشيخ من كون النتيجة تابعة في كيفها وجهتها للكبرى فهو فيما إذا كانت الصغرى موجبة ضروريّة والكبرى مُطلَقة عرفيّة، فالنتيجة ضروريّة تابعة للصغرى، إلاّ أنّ الكلام في الكبرى إذا كانت مُطلَقة عرفيّة عامّة لا مُطلَقة عرفيّة خاصّة؛ إذ المُطلَقة العرفيّة تنقسم إلى عرفيّة عامّة وعرفيّة خاصّة، واشترطنا كون الضرب المستثنى من قبيل

العرفيّة العامّة؛ إذ العرفيّة الخاصّة الكبرى مع الموجبة الضروريّة الصغرى لا يلتئمُ منها ضربٌ منتج كي تذكر، على ما سيأتي بيانه بإذنه تعالى.

في بيان محاسبة قول المشهور

إنّ ما قيل بأنّ النتيجة تتبع أخسّ المُقدّمتين، فهو مبنيّ على أنّ النتيجة تابعة للمقدّمات المختلطة؛ باعتبارها عِلّة النتيجة، فلا تكون أفضل منها.

إلاّ أنّه يمكن أن يقال في المقام: كونُ النتيجة فرعَ المُقدّمتين قولٌ جانبَ الدِّقة؛ إذ النتيجة فرع اقتران المقدّمات، لا فرع نفس المقدّمات، بمعنى فرع كلّ واحدة منها. فنمنع من أن تكون أقوى من أيٍّ منها، هذا أوّلاً. وأمّا ثانياً فنسأل: إنّ قولكم المقدّمات عِلّة للنتيجة، أيّ نوع من أنواع العِلل؟ فإن كانت عِلّة فاعليّة فالحقّ مع المشهور؛ لامتناع أن يكون المعلول أقوى من عِلّته الفاعليّة، وأمّا إذا كانت عِلّة مُعدّة فلا مانع من أن يكون المعلول أقوى من عِلّته المُعدّة.

والقول المختار عند الحكماء هو كون المُقدّمات عِلّة مُعدّة للنتيجة، لا غير، فأمكن أن تكون أقوى منها، على ما هو ثابت في محلّه.

تتمّة

في متن المُصنّف عبارةٌ حارَ الشرّاح في توجيهها، حيث قال: إنّ النتيجة تتبع الكبرى في الكَيف والجهة، إلاّ في بعضِ موارد مستثناة تتبع فيها النتيجةُ الصغرى، أوّلها الاختلاط الثاني ـ المتقدّم الذكر ـ المؤلَّف من ممكنة خاصّة صغرى ووجوديّة كبرى، فنتيجته ممكنةٌ. وهذا ما أشار إليه بقوله: (إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصّة، والكبرى وجوديّة، فإنّ النتيجة

ممكنة خاصّة). ثمّ عطف عليها بمثال آخر يُفترَض أن يكون مستثنى من تبعيّة النتيجة للكبرى أيضاً، على ما يقتضيه السياق، إلاّ أنّه إذا جئنا للمثال المذكور، نجد أنّ نتيجته تتبع في الجهة الكبرى. وهذا ما أشار إليه بقوله: (أو الصغرى مُطلَقة خاصّة، والكبرى موجبة ضروريّة، فإنّ النتيجة موجبة ضروريّة، إلاّ في شيء نذكره)، فلم يكن ذكر المثال موافقاً لما يقتضيه السياق الكلاميّ؛ لذا وُجدت محاولات لتصحيح تهافت العبارة:

منها: ما ذكره الفاضل الشارح من لزوم حذف العبارة المخالفة لمقتضى السياق، ونرجعها إلى عبارة المتن السابق، ونبقي عبارة (إلاّ في شيء نذكره)؛ كي تكون معطوفة على المورد الأوّل المستثنى ممّا ذكره الشيخ خلافاً للمشهور، ممثّلةً للمثال الثاني المستثنى. فينتظم مقتضى العطف، وتكون العبارة (إلاّ إذا كانت الصغرى ممكنة خاصّة، والكبرى وجوديّة، فإنّ النتيجة ممكنة خاصّة، إلاّ في شيء نذكره)، ونضع ما حذفناه من العِبارة في ضمن ما سبق من مطلبِ إمكانِ الإنتاجِ من سالبةٍ تلزمُها موجبة، فتكون العِبارة على هذا النحو: (لكنّ الصغرى إذا كانت مُمكِنة أو وجوديّة يصدق معها السالبة، جاز أن تكون سالبة، وتنتج؛ لأنّ المُمكِن الحقيقيّ سالبُه لازمُ موجبِه، أو الصغرى مُطلَقة خاصّة والكبرى موجبة ضروريّة، فإنّ النتيجة موجبة ضروريّة). وعندها نحمل بيان الشيخ على إرادة بيان أنّ الصغرى يمكنها الإنتاج إذا كانت سالبة، بشرطِ أنّ سالبتها تلزمها موجبة، و أيضاً أراد بيان ما هو أشد تعجُّباً من ذلك، من أنّ الصغرى إذا كانت سالبة يمكنها إنتاج الموجبة الضروريّة.

ومنها: ما ذكره المُحقّق الطوسي، علماً أنّه لم يعترض على بيان الفاضل

الشارح، إلاّ أنّ ما استظهره أخفّ تكلُّفاً ممّا ذكره الفاضل الشارح، وحاصله: أنّ ما ذكره الشيخ من قوله: (أو الصغرى مُطلَقة خاصّة والكبرى موجبة ضروريّة، فإنّ النتيجة موجبة ضروريّة إلاّ في شيء نذكره)، أُبدل لفظ الصغرى مكان لفظ الكبرى، ولو عُكِسَ اللفظان انتظم السياق، بلا حذف أو إرجاع، ويكون المورد ممثّلاً لأوّل المستثنى ممّا ذكره الشيخ، فتكون العبارة: (أو الكبرى مُطلَقة خاصّة والصغرى موجبة ضروريّة، فإنّ النتيجة موجبة ضروريّة إلاّ في شيء نذكره). وأمَّا العطف بـ(أو) فيكون ممثّلاً للمورد الثاني المستثنى. وأمَّا قوله: (إلاّ في شيء نذكره)، فيكون المقصود منه العرفيّة الخاصّة. وصحّة العطف في المقام متوقّفة على أن يكون المعطوفُ عليه ـ ما تقدّم من النهج الخامس ـ قولَه: (فإن أردنا أن نجعل للمُطلَقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلةُ فيه أن نجعل المُطلَقةَ أخصَّ ممّا يوجبه نفس الإيجاب والسلب المُطلَقتين).

قال الشّيخ: (اعلم أنّه إذا كانت الصغرى ضروريّة، والكبرى وجوديّة صرفة من جنس الوجوديّ، بمعنى ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به، لم ينتظم منه قياس صادق المُقدّمات؛ لأنّ الكبرى تكون كاذبة، لأنّنا إذا قلنا: (كلّ ج ب بالضرورة)، ثمّ قلنا: و(كلّ ب فإنّه يوصف بأنّه أ ما دام موصوفاً بـ(ب) لا دائماً)، حكمنا بأنّ كلّما يُوصَف بـ(ب) إنّما يُوصَف به وقتاً ما لا دائماً. وهذا خلاف الصغرى، بل يجب أن يكون الكبرى أعمّ من هذه ومن الضروريّة حتى يصدق، وحينئذٍ فإنّ نتيجتها تكون ضروريّة لا تتبع الكبرى. وهذا أيضاً استثناء، وإنَّما تكون ضروريّة لأنّ (ج) يدوم بدوام (ب)، فيدوم (أ) بالضرورة).

تقدّم الكلام عن بيان المورد الثاني المستثنى من كون تبعيّة الكبرى

للنتيجة في جهتها، وذلك إذا كانت الصغرى ضروريّة باعتبار الذات، والكبرى عرفيّة خاصّة أو ما عبّر عنها الشيخ بالوجوديّة الصرفة، ثم استثنى من ذلك المورد مورداً أشار إليه بقوله: (إلا في شيء نذكره)، وفي عبارته ـ هنا ـ أشار إلى هذا المورد، وهو فيما إذا كانت الصغرى ضروريّة، والكبرى عرفيّة خاصّة، فلا إنتاج.

وأشار المُصنّف إلى وجه عدم الإنتاج، من أنّ الكبرى العرفيّة الخاصّة مع الصغرى الضروريّة، لا يُلتأم منهما قياس؛ لكون الكبرى كاذبة بعد التسليم بصدق الصغرى، إذ الكبرى مفادها مناقض للصغرى؛ لكونها ناصَّة على أنّ ما يُوصَف بكونه (ب) يُحمَل عليه ما يُحمَل على (ب) حين اتصافه بعنوان (ب) لا دائماً، أي وقتاً ما لا دائماً. وهذا خلاف الصغرى الناصَّة على أنّ الموصوف بـ(ب) موصوف بها دائماً، وعلى نحو الضرورة، والصغرى صادقة موضوعة قبل الكبرى، فيكذب نقيضها، وهي الكبرى.

ويمكن توجيه ما ذهب إليه المُصنّف من زاوية أخرى، حاصلها: أنّ سرّ ذلك راجع إلى أنّ الضرورة في الصغرى والمُطلَقة العرفيّة الخاصّة للكبرى متناقضتان، فعندما يُقال: (كلّ ج ب) بالضرورة الذاتيّة، أي أنّ (ب) ثابت لـ(ج) دائماً ما دام ذات (ج)، فعلى أقلّ تقدير يكون بعض ما يُوصَف بأنّه (ب)، فهذا الوصف ثابت له دائماً ما دامت الذات، فيكون الأوسط مأخوذاً كمحمول ذاتيٍّ دائميّ للأصغر، فلو قلنا في الكبرى: إنّ (كلّ ب أ) ما دام متصفاً بـ(ب) لا دائماً، بمعنى أنّ (أ) ثابت لـ(ب) ما دام الوصف العنوانيّ، لا بالذات؛ للزم أنّ كلّما وُصِف بـ(ب) فإنّ هذا الوصف له يكون لا دائماً، بل ما دام وصفها العنوانيّ. فيكون الأوسط ـ هنا ـ مأخوذاً كعنوان عرضيّ لمصاديقه التي منها

الأصغر. وهذا تناقض صريح؛ إذ مع فرض ضروريّة الصغرى باعتبار الذات، عنوانيةُ (ب) غيرُ منفكّةٍ، ومع اعتباريّة لا دوام الكبرى، عنوانيّةُ (ب) منفكّةٌ، فلا إنتاج[1].

وأمَّا صاحب البصائر فقال: بإمكان بيان هذا العقم من وجه آخر، إمَّا بكذب الكبرى أو بعدم تكرار الحدّ الأوسط، والأوّل على ما ذكره الشيخ الرئيس، والثاني على أن يقال إنّ الجهة في الكبرى نجعلها جزءًا من الموضوع فيها، فيكون الحدّ الأوسط غير متكرّر، فعندما يقال في الصغرى: (كلّ فلك متحرّك بالضرورة)، ويقال في الكبرى: (كلّ متحرّك متغيّر ما دام متحرّكاً لا دائماً) نجعل (لا دائماً) جزءًا من موضوع الكبرى، فتصير (كلّ متحرّك لا دائماً متغيّر)، فعندها لا تكرّر للحدّ الأوسط فلا قياس.

إلاّ أنّ هذا القول مؤاخذ على أنّ جعلَ اللادوام جزء الموضوع من الكبرى، مغيّرٌ لجهة القضيّة بالمرّة، وتنقلب إلى ممكنة فتغيَّرَ بذلك فرضُ الاختلاط، وصار خارجاً عن محل الكلام، كما لا يخفى.

---

(1) ويمكن أن يُقرَّب ما ذُكِر بعبارة أخرى، بأن يقال: إنّ القضيّة الصغرى ـ باعتبار ضروريتها ـ تقتضي أن يكون المحمول ـ الأوسط بحسب الفرض ـ مأخوذاً باعتبار الذات، مع الأصغر، كقولنا: (كلّ فلك متحرّك بالضرورة الذاتيّة)، بحيث يصح عكس القضية بالعكس المستوي، مع الحفاظ على الضرورة الذاتيّة، فيقال: (بعض المتحرّك فلك بالضرورة الذاتية)، والمقصود من هذا البعض هو ذلك المحمول في الأصل، فيكون مفادها أنّ الأوسط مأخوذ كعنوان من عناوين الذات للأصغر، أي يصدق صدقاً ذاتياً على الأصغر. أمّا الكبرى كقولنا: (كلّ متحرّك متغيّر ما دام متحرّكاً لا دائماً)، فباعتبار كونها مقيّدة باللادوام يكشف أنّ المتحرك مأخوذ لأفراد يصدق عليها صدقاً عرضياً، لا ذاتياً، أي يصدق عليها كوصف عنواني، لا كعنوان ذاتيّ. فما حُكِم عليه بالكبرى هو غير المحكوم به بالصغرى، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط. وهذا التقريب يختلف من وجهٍ عن تقريب صاحب البصائر.

الشكل الثاني: شرائطه وما يتعلّق به

قال الشّيخ: (إشارة إلى الشكل الثاني: اعلم أنّ الحقّ في هذا الشكل أنّه لا قياس فيه من مُطلَقتين بالإطلاق العام، ولا عن مُمكنتين، ولا عن خلط منهما، ولا شك في أنّه لا قياس فيه من مُطلقتين موجبتين، أو سالبتين، ولا عن مُمكنتين كيف كانت، بل إنَّما الخلاف أوّلاً في المُطلقتين إذا اختلفتا فيه في السلب والإيجاب، فإنّ الجمهور يظنون أنّه قد يكون منهما قياساً، ونحن نرى فيه غير ذلك، ثمّ في المُطلَقات الصرفة والمُمكنات فإنّ الخلاف فيهما ذلك بعينه، ولا قياس منها عندنا في هذا الشكل، وذلك لأنّ الشيء الواحد، بل الشيئين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء يُحمَل عليه أو عليهما بالإيجاب المُطلَق، ويُسلَب بالسلب المُطلَق، وقد يُوجَب ويُسلَب معاً عن كلّ واحد من جزئيّات المعنى الواحد أو جزئيّات شيئين أحدهما محمول على الآخر، ولا يُوجِب شيء من ذلك أن يكون الشيء مسلوباً عن نفسه أو أحد الشيئين مسلوباً عن الآخر. وقد يُفرَض جميع هذين الشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر، ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولاً على الآخر، فلا يلزم ـ إذاً ممّا ذُكِر ـ سلب أو إيجاب، فلا يلزم نتيجة. والذي يحتجّون به في الاستنتاج عن المُطلَقتين المختلفتي الكيفيّة وكبراهما كُلِّيّة ـ كما سنذكره ـ فشيء لا يطّرد في المُطلَق العامّ، والوجوديّ العامّ؛ لأنّ العمدة هناك إمَّا العكس؛ وهما لا ينعكسان في السلب، أو الخَلف باستعمال النقيض؛ وشرائط النقيض فيهما لا تصح).

في المقام إشارةٌ إلى الشكل الثاني من الاقترانيّات الحمليّة، وهو ما كان

الحدّ الأوسط محمولاً فيه بالمقدّمتين، وشرط الإنتاج فيه ـ عند مشهور المناطقة ـ اختلافُ المُقدّمتين في الكيف مع كُلِّيّة الكبرى. فلا إنتاج مع اتفاق المُقدّمتين بالكيف، إيجاباً كان أو سلباً، أمَّا امتناع كونهما موجبتين فَالاحتمال أنّ أمرين متباينين يُحمَل عليهما وصف واحد مع ضرورة صدق السالبة الكُلِّيّة بينها، كقولنا: (كلّ إنسان حيوان)، و(كلّ فرس حيوان)، فلا إنتاج للإيجاب، بل اللازم صدق السالبة الكُلِّيّة (لا شيء من الإنسان بفرس).

وأمَّا امتناع كون المُقدّمتين سالبتين فالاحتمال صحة سلب وصفٍ واحد عن أمرين بينهما تمام الالتقاء، كقولنا: (لا شيء من الإنسان بحجر)، و(لا شيء من الناطق بحجر)، فلا إنتاج للسلب، بل اللازم صدق الإيجاب الكُلِّيّ (كلّ إنسان ناطق)، فكون المُقدّمتين موجبتين أو سالبتين لا يُعلَم منه أنّ الموضوعين فيهما أَمُلتقيان أم مُتباينان؟ مع أنّ المراد من القياس الإنتاج اليقينيّ، بلا تردّد في الإنتاج؛ ولذا حكموا ـ لصحّة الإنتاج ـ أن يختلف الحكمان، بحيث لا يصحّ جمعهما على شيء واحد، فينتج سلب أحدهما عن الآخر يقيناً، إذ الأمران اللذان يصحّ إثبات أمر لأحدهما وسلبه عن الآخر فهما متباينان بمقدار هذا الأمر، كقدر متيقّن، بلا خلاف، كقولنا: (كلّ إنسان ناطق)، و(لا شيء من الحجر بناطق)، فينتج (لا شيء من الإنسان بحجر) أو (بعض الإنسان كاتب)، و(ولا شيء من الحجر بكاتب)، فينتج (بعض الإنسان ليس بحجر)، كقدر متيقّن مع السكوت عن البعض الآخر، وعلى هذا قِس ما سواه.

وأمَّا اشتراط كُلِّيّة الكبرى، فذلك لأنّ الأكبر قد يكون أعمّ من الأصغر والأوسط، وكلاهما يمثلُ بعضاً منه. فإن كانت الكبرى سالبة جزئيّة فقد

يكون البعض المسلوب عنه الأوسط هو غير البعض الذي ثبت له الأوسط في الصغرى بمقتضى العموميّة، فلا يلزم التنافي بين الأصغر والأكبر، فلا ينتج السلب، كقولنا: (كلّ إنسان ناطق)، و(بعض الحيوان ليس بناطق)، فلا ينتج (بعض الإنسان ليس بحيوان)، بل الحقّ الإيجاب الكُلّيّ، وإن كانت الكبرى موجبة جزئيّة فقد يكون البعض من الأكبر في الكبرى الثابت له الأوسط هو غير البعض المسلوب عنه الأوسط في الصغرى بمقتضى العموميّة، فلا يلزم التنافي بين الأصغر والأكبر، فلا إنتاج للسلب أيضاً، كقولنا: (لا شيء من الفرس بناطق)، و(بعض الحيوان ناطق)، فلا ينتج (بعض الفرس ليس بحيوان).

هذا ما عليه الجمهور، وعمدة مستندهم على ذلك دليل العكس أو الخلف، فلو قيل إنّ (كلّ ج ب)، و(لا شيء أ ب)، فبعكس الكبرى إلى السالبة الكُلّيّة أيضاً يرجع الشكل إلى الشكل الأوّل البديهيّ الإنتاج، أو يقال بالخلف: لو لم يصدق قولنا: (لا شيء من ج أ) لصدق نقيضها (بعض ج أ)، ولو ضممناه كصغرى مع كبرى القياس لأنتج ما يخلف الصغرى، (بعض ج أ)، و(لا شيء من أ ب)، لأنتج (بعض ج ليس ب) المناقض للصغرى (كلّ ج ب)؛ فيلزمه كذب النقيض، فتصدق النتيجة من الضرب المتقدّم.

إلاّ أنّ الشيخ الرئيس أضاف إلى ما عند المشهور من الشرطين شرطاً آخر، من كون المُقدّمتين المُطلَقتين ـ عامّة أو خاصّة ـ والممكنات، والمخلوط منهما، لا يُنتجان ولا يَنعقد منهما شكلٌ ثانٍ؛ إذ القضيّتان المُطلَقتان أو الممكنتان أو المخلوط منهما ـ حتى عند اختلاف الكيف ـ كما يُحتمَل ثبوت المحمول لموضوعيهما ـ بحسب فرض الشكل الثاني ـ يُحتمَل أيضاً

سلبه عنهما. فلا يلزم من اختلاف كيف المُقدّمتين تباين موضوعيهما، كما عليه إنتاج الشكل الثاني. فاختلاف الكيف وحده لا يفي بصحّة الإنتاج، فلو قيل: (الإنسان كاتب)، و(الإنسان ليس بكاتب)، فلا ينتج صادقاً (الإنسان ليس بإنسان)؛ إذ لا تباين، فسلب الشيء عن نفسه من أفحش الممتنعات. وكذا لو أبدلنا الكبرى بقولنا: (الناطق ليس بكاتب)، فلا ينتج الإنسان ليس بناطق. وهذا ما أشار إليه بقوله: (وذلك لأنّ الشيء الواحد، بل الشيئين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء يُحمَل عليه أو عليهما بالإيجاب المُطلَق، ويُسلَب بالسلب المُطلَق، وقد يُوجَب ويُسلَب معاً عن كلّ واحد من جزئيّات المعنى الواحد أو جزئيّات شيئين أحدهما محمول على الآخر، ولا يُوجِب شيء من ذلك أن يكون الشيء مسلوباً عن نفسه أو أحد الشيئين مسلوباً عن الآخر. وقد يُفرَض جميع هذين الشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر، ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولاً على الآخر، فلا يلزم ـ إذاً ممّا ذُكِر ـ سلب أو إيجاب، فلا يلزم نتيجة. والذي يحتجّون به في الاستنتاج عن المُطلَقتين المختلفتي الكيفيّة وكبراهما كُلِّيّة ـ كما سنذكره ـ فشيء لا يطّرد في المُطلَق العامّ، والوجوديّ العامّ؛ لأنّ العمدة هناك إمَّا العكس؛ وهما لا ينعكسان في السلب، أو الخَلف باستعمال النقيض؛ وشرائط النقيض فيهما لا تصح).

فالمُصنّف أشار إلى عدم الإنتاج من مُطلَقتين أو مُمكنتين أو ممّا اختلط منهما؛ إذ الموضوع الواحد قد يُحمَل أو يُسلَب عنه أمر واحد مطلقاً ولا يلزمه تنافي الشيء مع نفسه، كما تقدّم. وكذا الموضوعان اللذان بينهما ارتباطٌ ما قد يُحمَل عليهما شيء أو يُسلَب ولا يلزمه التنافي بينهما؛ إذ فرضناهما مرتبطان، بل إنّ شيئاً واحداً قد يثبت لأفراد معنى مطلقاً، ويُسلَب عن أفرادها

الأُخر كذلك، إلاّ أنّه لا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه. وهكذا باقي ما ذكره المُصنّف من فروضٍ.

وعُمدة ما استدلّ به القوم على الإنتاج من مُطلَقتين، إمَّا العكس، بعكس السالبة الكُلِّيّة الكبرى، إلاّ أنّ هذا خلاف مبنى المُصنّف القائل بعدم إمكان عكس سوالب المُطلَقات، وإمَّا الخَلف على تقدير صدق نقيض النتيجة مع ضمّه إلى إحدى المُقدّمتين لينتج ما يناقض الأخرى، إلاّ أنّ هذا مبنيّ على أنّ المُطلَقات لها نقيض من جنسها، وليس الأمر كذلك ـ على ما تقدّم ـ فما استدلّوا به مبنيّ على أصل فاسد.

قال الشّيخ: (بل إنّما ينعقد في هذا الشكل من المُطلَقات قياساً من مُقدّمات فيها موجبة وسالبة، إذا كان سالبها من شرطها أن تنعكس أو لها نقيض من بابها، وقد علمت أيّ القضايا المُطلَقة السالبة كذلك. فهناك إن كان تأليف من مُطلَقتين أو من ضروريّتين أو من مُطلَقة عامّة ومن ضروريّة فالشرط أن تختلف القضيّتان في الكيفيَّة، وتكون الكبرى كُلِّيّة).

بعد اعتراض الشيخ على قول المشهور من إمكان الإنتاج من مُطلَقتين معلّلاً إيّاه بعدم إمكان العكس في بعضها أو عدم وجود نقيض من جنسها، أشار إلى إمكان الإنتاج بانتفاء ما ذكره من محذور، وذلك إذا ثبت إمكانُ العكس أو إمكانُ وجودِ نقيضٍ لها من جنسها، والشرط كلّ الشرط فيها اختلاف المُقدّمتين في الكيف مع كُلِّيّة الكبرى.

قال الشّيخ: (والحكم في الجهة للسالبة الكُلِّيّة)[1].

(1) ورد في بعض النسخ ما نصه: <والحكم في الجهة السالبة>. والصحيح ما اثبتناه.

إذ السالبة الكُلِّيّة لو انعكست لكانت ـ كنفسها ـ سالبة كُلِّيّة، وعند الردّ للشكل الأوّل ينحصر وجودها كَكُبرى الشكل الأوّل؛ إذ كونها كبرى، وشرط صغراه موجبة، وحيث مذهب الظاهريين لزوم تبعيّة الجهة للكبرى، فحكموا كون الجهة تابعة للسالبة الكبرى. ومن المعلوم سابقاً أنّ الشيخ أيضاً ذهب إلى تبعيّة النتيجة للكبرى في الكيف والجهة، إلاّ أنّ الكلام لم يكن على إطلاقه، بل استُثنِي من ذلك موارد ـ كما تقدّم ـ، منها: إذا كانت الصغرى ضروريّة، والكبرى سالبة مُطلَقة عامّة، فالجهة تابعة للصغرى الموجبة.

ضروب الشكل الثاني ومختلطاته

قال الشّيخ: (والضرب الأوّل منها هو مثل قولك: (كلّ ج ب)، و(لا شيء من أ ب)، فـ(لا شيء من ج أ)؛ لأنّنا نعكس الكبرى، فتصير (لا شيء من ب أ). ونضيف إليها الصغرى، فيكون الضرب الثاني من الشكل الأوّل، وتكون العِبرة في الجهة للسالبة الكبرى. والثاني منها هو مثل قولك: (لا شيء من ج ب)، و (كلّ أ ب)، فـ(لا شيء من ج أ)؛ لأنّنا نعكس الصغرى، ونجعلها كبرى، فينتج (لا شيء من أ ج)، ثم نعكس النتيجة، وتكون العِبرة للسالبة ـ أيضاً ـ في الجهة. فإن كانت مُطلَقة فما تنعكس إليه المُطلَق من المُطلَق. والثالث منها هو مثل قولك: (بعض ج ب)، و (لا شيء من أ ب)، فـ(ليس بعض ج أ) بيّنة بما عرفت. والرابع منها هو مثل قولك: (ليس بعض ج ب)، و(كلّ أ ب)، فينتج (ليس بعض ج أ)، وإلاّ فـ(كلّ ج أ)، وكان (كلّ أ ب) و(كلّ ج ب)، وكان (ليس بعض ج ب)، هذا خلف. وله بيان غير الخلف: ليكن (د) البعض الذي هو من (ج)، وليس (ب) فيكون (لا شيء من د ب)، و(كلّ أ ب)، فـ(لا شيء من د أ)، و(بعض ج د)، فـ(لا كلّ ج أ).

ومن هاهنا يعلم أنّ العِبرة للسالبة في الجهة، وليس يمكن في هذا الضرب أن تبيّن بالعكس؛ لأنّ الصغرى سالبة جزئيّة لا تنعكس، والكبرى تنعكس جزئيّة، فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس، فإنّه لا قياس من جزئيّتين).

إنّ الضروب المحتملة لكلّ شكل ستّة عشر ضرباً محتملاً، من حاصل ضرب المحصورات الأربعة الممكنة لأحد المُقدّمتين مع الأربع الأخر للمُقدّمة الأخرى، إلاّ أنّ ملاحظة شروط الشكل الثاني من الاختلاف في الكيف مع كُلِّيّة الكبرى، تكون الضروب المنتجة أربع كما في الشكل الأوّل؛ لأنّه يسقط باعتبار الشرط الأوّل ثمانية ضروب، السالبتان والموجبتان الكُلِّيّتان والجزئيّتان والمختلفتان في الكَمّ دون الكيف. وباعتبار الشرط الثاني أربعة أخرى، الكبرى الموجبة الجزئيّة مع السالبتين، والجزئيّة السالبة مع الموجبتين. فبقيت الضروب الناتجة أربعة، حاصلة من ضرب الكبرى الكُلِّيّة الموجبة في الصغريين السالبتين الجزئيّة والكُلِّيّة، وضرب الكبرى الكُلِّيّة السالبة في الصغريين الموجبتين.

ويمكن إيضاح وبيان الضروب فيه بردّها إلى الشكل الأوّل بطريق العكس أو الخَلف أو الافتراض، كلٌّ بمناسبه على سبيل منع الخلو.

أمَّا الأوّل: المؤلَّف من كُلِّيّتين والكبرى سالبة، ينتج سالبة كُلِّيّة، كقولنا: (كلّ ج ب)، و(لا شيء من أ ب)، فينتج (لا شيء من ج أ). وبيانه بالعكس على ما أوضحه المُصنّف، بأن يعكس الكبرى ليرتدّ إلى الشكل الأوّل، وينتج السالبة الكُلِّيّة. ثم ذكر المُصنّف (والعِبرة فيه للسالبة)، فالأمر فيه ما مَرّ، فلا نعيد.

وأمَّا الثاني: فبيّنه المُصنّف بالعكس، وهنا لا يمكن بعكس الكبرى؛ لأنّها

لا تنعكس إلاّ جزئيّة لإيجابها، والجزئيّة لا تنتج في كبرى الشكل الأوّل، بل بعكس الصغرى، وجعلها كبرى، ثم عكس النتيجة. فإذا عكسنا (لا شيء من ج ب) إلى (لا شيء من ب ج)، وجعلناها كبرى، وجعل كبرى القياس صغرى، وقلنا: (كلّ أ ب)، و(لا شيء من ب ج)، ينتج من ثاني الشكل الأوّل: (لا شيء من أ ج)، وهو ينعكس إلى (لا شيء من ج أ)، وهو المطلوب. وأوضح الشيخ أنّ العِبرة في الجهة للسالبة ـ أيضاً ـ كما في الضرب الأوّل، فإن كانت مُطلَقة تكون جهة النتيجة ما ينعكس إليه المُطلَق؛ إذ النتيجة لا نحصّلها بدليل العكس إلاّ بعد عكس الحاصل من دليل العكس، كما بيّناه. فإن كانت عرفيّة عامّة كانت النتيجة كنفسها؛ إذ العرفيّة العامّة تنعكس كنفسها، وإن كانت عرفيّة وجوديّة تكون النتيجة عرفيّة عامّة، والكلّ تقدم ذكره فراجع.

وأمّا الثالث: فبيانه بما بيّن به الأوّل من دليل العكس؛ بأن يعكس الكبرى ليرتدّ إلى الشكل الأوّل، وينتج السالبة الجزئيّة. ويمكن بيانه بدليل الافتراض؛ إذ صغراه موجبة جزئيّة، فلو قلنا: (بعض ج ب)، و(لا شيء من أ ب)، فينتج (بعض ج ليس أ). والافتراض أن يقال: نفترض (بعض ج) هي (د)، فيكون (كلّ د ب)، وعندنا (كل د ج)، ثم يضمّ المُقدّمة الأوّلى إلى الكبرى، ويقال: (كلّ د ب)، و(لا شيء من أ ب)، لينتج من أوّل هذا الشكل (لا شيء من د أ)، ثم نعكس المُقدّمة الثانية إلى (بعض ج د). وتُضَمّ مع نتيجة القياس الأوّل هكذا (بعض ج د)، و(لا شيء من د أ)، لينتج من الشكل الأوّل: (بعض ج ليس أ)، وهو المطلوب.

وأمّا الرابع: فلا يمكن بيانه بالعكس، سواء كان ذلك العكس للكبرى؛

لأنّها تنعكس جزئيّة، والجزئيّة لا تصلح لكبرويّة الشكل الأوّل، أو كان ذلك العكس للصغرى؛ لأنّها لا تقبل العكس. وبتقدير قبولها لا تقع في كبرى الشكل الأوّل، فينحصر بيانه إمَّا بالخَلف وإمَّا بالافتراض، على ما تقدّم، فلا نعيد[1].

مختلطات الممكنة في الشكل الثاني

قال الشّيخ: (هذا كلّه، وليس في المُقدّمات ممكن، فإن اختلط ممكن ومطلق، وكان من الجنس الذي لا ينعكس، فإنّ ما أوردناه ـ في منع انعقاد القياس من مُطلَقتين من ذلك الجنس ـ يوضّح منع انعقاد القياس من هذا الخلط).

---

(1) وخير بيان ما أو ضحه الشارح الشيخ الطوسي في شرحه على الإشارات والتنبيهات، حيث قال:أمّا الخَلف فبأن أضاف نقيض النتيجة إلى الكبرى فأنتجا نقيض الصغرى أو ما يمتنع أن يصدق مع الصغرى إذا كانت الجهتان غير متناقضتين. وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخَلف هكذا. وأمّا الافتراض فبأن عيّن البعض من (ج) الذي ليس (ب)، وسماه (د)، فحصل له قضيتان: إحداهما (لا شيء من د ب)، والثانية (بعض ج د). والقضية الأوّلى جهتها تكون جهة صغرى القياس؛ لأنّها هي، فإنّ الحال لم يتغيّر إلّا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع، وإن أفاد كلية الحكم لكنّه لا يغيّر نسبة المحمول إلى الموضوع، وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى. ثم يحصل من اقتران القضية الأوّلى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل، وينتج ما يوافق السالبة في الجهة، ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليفٌ على هيئة الضرب الرابع من الشكل الأوّل، وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها؛ وذلك لأنّ هذا التأليف ـ وإن كان يشبه الشكل الأوّل ـ ليس بتأليف قياسيّ على الحقيقة، فإنّ الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع، بل على اسمين مترادفين لشيء واحد، وإنّما أُورِد على هيئة قياسية لإزالة اشتباهٍ يعرض الأذهان من جهة تغيّر الموضوع في القضية الأوّلى، لا لإفادة شيء لم يكن معلوماً، يُراد أن يُعلَم بهذا القياس. والافتراض يختص بما يشتمل على مقدّمة جزئية، فحصل من جميع هذا أنّ العبرة للسالبة، كما كانت في الشكل الأوّل للكبرى.

فيما تقدّم أنهى المُصنّف الكلام حول المختلطات من المُطلَقات أو الضروريّات أو المختلط منهما، وههنا جرّ الكلام إلى ما دخل في تأليفه الممكنات، وبدأ بما اختلط الممكن مع المُطلَقات، فإن كان المُطلَق من جنس لا ينعكس فلا إنتاج؛ لعين السبب في منع إنتاج ما لو انعقد القياس من مُطلَقتين، إذ لا اختلاف من جهة إمكان ثبوت المحمول وسلبه، وعدم كشفه عن تغاير الأصغر والأكبر، وإن كان هناك اختلاف من جهة الإمكان والإطلاق.

قال الشّيخ: (وإن كان من الجنس الذي نستعمله الآن والمُطلَق سالب، فقد ينعقد القياس إذا رُوعيت الشرائط، فإن كانت الكبرى كُلِّيّة سالبة من باب المُطلَق المذكور، وكان الممكن موجباً أو سالباً رجع بالعكس إلى الشكل الأوّل أو بالخَلف، فأنتج).

بعد بيان المُصنّف للمختلطات من المُمكِنات والمُطلَقات غير المنعكسة، أخذ ببيان المختلط منها ومن المُطلَقات المنعكسة. والمتصوَّرة منها على أنحاء عدة:

إمَّا أن تكون المُمكِنة عامّة أو خاصّة، والمُمكِنة العامّة إن كانت موجبة فسواء كانت مع مُطلَقة عرفيّة عامّة أو وجوديّة تنتج مُمكِنة عامّة. وإن كانت المُمكِنة خاصّة فقد تكون موجبة أو سالبة، والمُطلَقة قد تكون عرفيّة عامّة أو عرفيّة وجوديّة فتنتج ـ أيضاً ـ مُمكِنة عامّة. هذا فيما إذا كانت المُطلَقة السالبة كبرى، وأمَّا إذا كانت المُطلَقة السالبة صغرى، فالكبرى تكون ـ لا محالة ـ مُمكِنة موجبة، وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد.

صغرى	كبرى	نتيجة
مُمكنة عامّة موجبة	العرفيّة العامّة السالبة	مُمكنة عامّة
مُمكنة عامّة موجبة	العرفيّة الوجوديّة السالبة	مُمكنة عامّة
مُمكنة خاصّة موجبة	العرفيّة العامّة السالبة	مُمكنة عامّة
مُمكنة خاصّة موجبة	العرفيّة الوجوديّة سالبة	مُمكنة عامّة
مُمكنة خاصّة سالبة	العرفيّة العامّة الموجبة	مُمكنة عامّة
مُمكنة خاصّة سالبة	العرفيّة الوجوديّة الموجبة	مُمكنة عامّة

وطُرق بيان المختلطات المذكورة إمَّا أن يكون بالعكس، وذلك بعكس الكبرى؛ كي يتسنّى إرجاعه للشكل الأوّل، ومثاله لو قلنا: (كلّ ج ب) بالإمكان العامّ أو الخاصّ، و(لا شيء من أ ب) عرفيّة عامّة كانت أو عرفيّة وجوديّة ـ عرفيّة خاصّة ـ فتكون بعكس الكبرى (لا شيء من ب أ) بالإمكان العامّ، فينتج (لا شيء من ج أ) بالإمكان، وهو المطلوب. وليُعلَم أنّ المراد من الإمكان العامّ هو العامّ اللغوي، لا الشامل للضروريّ، كما تقدّم ذكره من المُصنّف.

وإمَّا بالخَلف، وحاصله: بأن نأخذ نقيض النتيجة المُمكِنة العامّة، وهو (بعض ج أ) بالضرورة، ونضمّه مع كبرى القياس (لا شيء من أ ب)، فينتج ما يناقض الصغرى (ليس بعض ج ب) بالضرورة، وهذا خلف. وليُعلَم أنّ طريقة الخَلف ـ هنا ـ تحتاج إلى الاقتران إن لم تكن الكبرى وجوديّة، أي مُطلَقة عرفيّة خاصّة؛ إذ نقيض النتيجة عندها سيكون مناقضاً للكبرى المسَلَّم صدقها، وهذا كافٍ لكذبه، بلا لزوم لإكمال الاقتران. وهذا ما أشار اليه المُصنّف فيما سبق من عبارته، حيث قال: (اعلم أنّه إذا كانت الصغرى

ضروريّة، والكبرى وجوديّة صرفة ـ من جنس الوجوديّ، بمعنى ما دام الموضوع موصوفاً بما وُصِف به ـ لم ينتظم منه قياس صادق المُقدّمات؛ لأنّ الكبرى تكون كاذبة لأنّنا إذا قلنا: (كلّ ج ب) بالضرورة، ثم قلنا: و(كلّ (ب) فإنّه يُوصَف بأنّه (أ) ما دام موصوفاً بـ(ب) لا دائماً)، حكمنا بأنّ كلّما يُوصَف بـ(ب) إنّما يُوصَف به وقتاً ما لا دائماً، وهذا خلاف الصغرى، بل يجب أن تكون الكبرى أعمّ من هذه، ومن الضروريّة حتى يصدق).

وأمَّا الافتراض، فحيث كونُ الاقتران المفروض مؤلَّف من كُلِّيّتين: (كلّ ج ب)، و(لا شيء من أ ب)، فلا مجال للافتراض الموقوف على جزئيّة إحدى المُقدّمتين؛ فلذا ما قُرِءَ على بعض النسخ (أو بالفرض) بدلَ قوله (أو بالخلف) فليس بتامّ. اللهم إلاّ أن يُحمَل الافتراض على فرض كون المُمكن موجوداً بالفعل، فيصير الاقتران من مُطلَقتين، كبراهما سالبة منعكسة، ثم تُردّ النتيجة إلى الإمكان.

قال الشّيخ: (وإن لم تكن سالبة، بل موجبة، كيف كان ذلك لم يكن قياس إلاّ في تفصيلٍ، لا يُحتاج إليه هيهنا).

تقدّم الكلام عن بيان المختلطات فيما إذا كانت الكبرى مُطلَقة سالبة، وبيان كيفية الإنتاج منها، ثم أردف المُصنّف بياناً فيما إذا لم تكن الكبرى مُطلَقة سالبة، وعندها يُحتمل فيها أمران، إمَّا مُطلَقة موجبة أو ممكنة، والممكنة هنا لا اعتبار للتفريق بين موجبتها وسالبتها؛ لكونهما متلازمين في فرض الإمكان الحقيقيّ.

وحَكَمَ المُصنّف بعدم إنتاج القياس المؤلَّف من مُطلَقة وممكنة، إن لم تكن الكبرى مُطلَقة سالبة، سواء كانت موجبة عرفيّة عامّة أو عرفيّة خاصّة أو

ممكنة، أيّاً كانت فلا إنتاج، وعمدة ما استُند عليه لبيان ذلك هو دليل العكس أو الخلف فنقول:

أوّلاً: الضرب المتألِّف من مُمكِنة سالبة كُلِّيّة صغرى، ومُطلَقة موجبة كُلِّيّة كبرى، فإذا قلنا: (لا شيء من ج ب) بالإمكان، و(كلّ أ ب) بالإطلاق، لم يكن الردّ إلى الشكل الأوّل؛ إذ الصغرى غير منعكسة، لكونها سالبة كُلِّيّة مُمكِنة. وقد صرّح المُصنّف ـ فيما تقدّم ـ بأنّ السالبة الممكنة لا عكس لها، حيث قال: (أمَّا القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب)، والكبرى تنعكس جزئيّة.

ثانياً: الضرب المتألّف من مُطلَقة سالبة كُلِّيّة صغرى، ومُمكِنة موجبة كُلِّيّة كبرى، فإذا قلنا: (لا شيء من ج ب) بالإطلاق، و(كلّ أ ب) بالإمكان، فإنّه يمكن عكس الصغرى وضمّها إلى الكبرى، فتنتج سالبة كُلِّيّة مُمكِنة (لا شيء من أ ج) بالإمكان، ولكنّها غير منعكسة؛ لنحصل على المطلوب، لما تقدّم من عدم إمكان عكس السالبة المُمكِنة.

ثالثاً: الضرب الثالث المتصوَّر من مُطلَقة موجبة كُلِّيّة، ومُمكِنة سالبة كُلِّيّة، فاذا قلنا: (كلّ ج ب) بالإطلاق، و(لا شيء من أ ب) بالإمكان، لَما أمكن عكس الكبرى؛ لكونها مُمكِنة سالبة. وكذا إذا عكسنا الصغرى، فإنّها جزئيّة تنتج مع الكبرى سالبة جزئيّة، ممتنع عكسها لردّها إلى المطلوب؛ إذ السالبة الجزئيّة لا عكس لها. اذاً فالنتيجة على جميع التقادير غير حاصلة.

وأمَّا الخَلف فالنتيجة المدعاة هي السالبة الكُلِّيّة (لا شيء من ج أ) بالإمكان، فيكون نقيضها (بعض ج أ) بالضرورة، فلو قرنّاها مع إحدى المُقدّمتين، ولتكن الكبرى (كلّ أ ب) بالإمكان ـ الضرب الثاني ـ لأنتج

(بعض ج ب) بالضرورة، وهي ليست بنقيض الصغرى القائلة (لا شيء من ج ب) بالإطلاق؛ إذ نقيضها الدوام، كما مر.

وكذا لو ضممنا نقيض النتيجة إلى الكبرى القائلة (لا شيء من أ ب) بالإمكان ـ الضرب الثالث ـ لأنتج (ليس كلّ ج ب) بالضرورة، والحال أنّ الصغرى (كل ج ب) بالإطلاق، فلم تكن نقيضاً لها؛ إذ نقيض الإطلاق ليس الضرورة، على ما تقدّم.

العلّامة «الساوي» صاحب «البصائر» خالف الشيخ الرئيس، وذكر أنّ ما ذكره الشيخ من منع الإنتاج ليس على إطلاقه؛ إذ بالإمكان إنتاج القياس المؤلَّف من صغرى مُطلَقة عرفيّة خاصّة سالبة، وكبرى مُمكِنة موجبة، لينتج موجبة جزئيّة مُمكِنة عامّة، بدليل إمكان عكس المُطلَقة العرفيّة الخاصّة السالبة كنفسها، وضمّها إلى الكبرى المُمكِنة الموجبة، لينتج من الشكل الأوّل مُمكِنة خاصّة سالبة، وحيث إنّها لازمة لقضيّة مُمكِنة خاصّة موجبة، فيمكن عكسها إلى قضيّة موجبة جزئيّة مُمكِنة عامّة، وهي إنتاج القياس الذي ادَّعاه العلّامة الساوي.

إلاّ أنّ ما بنى عليه العلّامة الساوي من إمكان عكس القضيّة المُطلَقة العرفيّة الخاصّة السالبة، كان من مختصّات مبناه، لا على ما بنى عليه الشيخ الرئيس، فإلزامه غيرُ ملزم، فضلاً على فساد ما ذكره من إمكان انعكاس المُطلَقة العرفيّة الخاصّة السالبة كنفسها، إضافة إلى ما مَرّ من قولنا: (لا واحد من الكاتب بنائم لا دائماً، بل ما دام كاتباً)، و(كلّ فرس نائم بالإمكان)، ولا نقول: (بعض الكاتب بالإمكان فرس).

وليُلحظ أنّ الشيخ أهمل تفصيل بيان بعض صور الإنتاج عند عدم كون

الكبرى سالبة مُطلَقة، وفي بيانه نقول:

أن يكون الحكم في أحد المُقدّمتين حاصلاً في وقت من الأوقات التي يكون الموضوع فيها مُتَّصفاً بوصفه العنوانيّ، سواء كان ذلك الاتّصاف واجباً أو غير واجب.

وأمّا المُقدّمة الأخرى فالحكم فيها كائن في جميع أوقات تحقّق وصف الموضوع. وبتعبير آخر أن تكون إحداهما مُطلَقة وصفيّة، كما في المُقدّمة الأوّلى، والأخرى عرفيّة عامّة وجوديّة، كما في المُقدّمة الثانية.

ثم إنّ المُطلَقة الوصفيّة إمّا أن تكون محتملة للدوام أو لا تكون محتملة له، فإن كانت محتملة له فيشترط عندها لزوم اختلاف المُقدّمتين في الكيف، وإن لم تكن محتملة له فإنّها منتجة للمُطلَقة الوصفيّة، سواء اختلفت المُقدّمتان في الكيف أو اتفقتا؛ لوجوب تباين الوصفين، بشرط أن تكون الكبرى هي العرفيّة العامّة الوجوديّة.

مثال ذلك: في بعضِ الأحيان يكون وصف واحد يعرض موصوفاً لا دائماً، ويعرضُ آخر دائماً، فعندها يكون قياساً منتجاً، بخلاف ما إذا عكسنا الأمر فيمتنع الإنتاج.

ولكن فيما أفاده الشّيخ نقاش من جهتين:

الأوّل: إنّ ما أفاده الشيخ في هذا البيان إنّما كان على مشرب المشهور، والحقّ أنّ ثَمّة نقضاً في المقام، يقتضي أنّ المختلط من الممكن والمشروط بالوصف، أي العرفيّة العامّة منتج.

بيان ذلك: أنّ المختلط من الممكن والمشروطة العامّة منتج للقضيّة

الممكنة السالبة، وذلك بشرطَين:

الأوّل: وقوع القضيّة العرفيّة العامّة كبرى القياس.

الثاني: أن تكون جهة الصغرى والكبرى متناقضتين، لا تصدقان معاً.

ولبيان سرّ هذين الشرطين لا بأس ببيان المختلطات المُمكِنة في المقام، مع تعليل صور إنتاجها أو عدم ذلك:

القضيّة المشروطة العامّة إمَّا أن تكون صغرى أو كبرى، وإذا كانت صغرى فإمَّا أن تكون موجبة أو سالبة، وكذا إذا كانت كبرى، وفي قبالها المُمكِنة فإمَّا أن تكون موجبة أو سالبة، صغرى أو كبرى، تبعاً لظرف الكبرى المُتقدِّمة، فالصور أربع:

صغرى مُمكِنة موجبة، مع كبرى مشروطة عامّة سالبة، كما إذا قلنا: (كلّ إنسان متحرّك بالإمكان)، و(لا شيء من النائم بمتحرّك ما دام نائماً)، فإنّه ينتج (لا شيء من الإنسان بنائم بالإمكان).

صغرى مُمكِنة سالبة، مع كبرى مشروطة عامّة موجبة، كما إذا قلنا: (لا شيء من الإنسان بساكن بالإمكان)، و(كلّ نائم ساكن ما دام نائماً)، فإنّه ينتج (لا شيء من الإنسان بنائم بالإمكان).

صغرى مشروطة عامّة موجبة، مع كبرى مُمكِنة سالبة، كقولنا: (كلّ كاتب يقظان ما دام كاتباً)، و(لا شيء من الإنسان بيقظان بالإمكان)، فإنّه لا ينتج (لا شيء من الكاتب بإنسان بالإمكان).

صغرى مشروطة عامّة سالبة، مع كبرى مُمكِنة موجبة، كقولنا: (لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتباً)، و(كلّ إنسان نائم بالإمكان)، فلا ينتج إمكان

سلب الإنسان عن الكاتب، كما تقدّم.

أمَّا لزوم كون العرفيّة العامّة كبرى، فذلك:

أمَّا في الصورة الأوّلى فلأنّ الصغرى تقتضي جواز اتصاف الأصغر بالأوسط، في حال كونه منافياً للأكبر، فإذا ثبتت المنافات بين الأكبر والأوسط في الكبرى، صحَّ سلب الأكبر عن الأصغر في النتيجة؛ إذ إمكان اتِّصاف الشيء الواحد بأحد المتنافيين أمكن سلب المنافي الآخر عنه.

وأمَّا في الصورة الثانية فلأنّ الأوسط لازم للأكبر في الكبرى، حال تحقّق وصفه العنوانيّ وهو ـ الأوسط ـ ممكن الزوال عن الأصغر في الصغرى، بمقتضى الإمكان. وإمكان زوال اللازم يؤذن بإمكان زوال الملزوم، فأمكن زوال الأكبر عن الأصغر.

وأمَّا عدم الإنتاج في الصورة الثالثة فلكون الصغرى غاية ما تصرّح به هو أنّ الأوسط لازم لوصف الأصغر بمقتضى إيجاب المشروطة العامّة، فسلب الأوسط عن الأكبر في الكبرى لا يلزمه صحة سلب الأكبر عن الأصغر؛ إذ قد يكون الأكبر ذات الأصغر، وصحَّة السلب عن الوصف لا يلزمه صحَّة السلب عن الذات، فيكون سلب الأكبر عن الأصغر ممتنعاً؛ لامتناع سلب الشيء عن ذاته، كما في المثال.

وأمَّا في الصورة الرابعة فما تصرّح به الصغرى حاصله: أنّ ثَمَّة منافاة بين الأوسط ووصف الأصغر، وأمَّا الكبرى فبمقتضى إمكانها تصرّح بإمكان ثبوت الأوسط للأكبر، إلاّ أنّه لا يلزم منه التنافي بين الأصغر والأكبر؛ إذ قد يكون الأكبر ذات الأصغر، ومنافاة الأوسط للأصغر وصفاً لا يلزمه منافاته ذاتاً. فلا يلزم صحَّة سلب الأكبر عن الأصغر؛ لامتناع سلب الذاتيّ عن ذي

الذاتيّ، كما تقدّم.

وأمّا لزوم تنافي الجهتين فإنّه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفيّ على الصدق حتى يكون دائماً، بحسب الوصف من غير ضرورة، ولا يلزم من ذلك تباين أصلاً.

الثاني: إذا كانت الكبرى عرفيّة خاصّة، مع أيّ صغرى اتفقت أنتجت مُطلَقة عامّة سالبة، مثاله إذا قلنا: (لا شيء من ج ب بالإمكان)، و(كلّ أ ب ما دام أ لا دائماً)، أو (لا شيء من أ ب ما دام أ لا دائماً)، أنتج (لا شيء من ج أ بالإطلاق).

ودليل ذلك هو: أنّه إن لم تصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها (بعض ج أ دائماً) بنحو الدوام الموجب، وهي مناقضةٌ للكبرى الوجوديّة العرفيّة بحسب الفرض، فيلزم صدق نقيضها، وهو المطلوب.

مختلطات الضروريّة في الشكل الثاني

قال الشّيخ: (ويجب أن نقيس على هذا الخلط الضرورة بغيره، إذا كان على هذه الصور).

أفاد المُصنّف أنّ خلط الضرورة بغيرها على ما مَرّ من الصور، تتبيّن بالعكس أو بالخَلف، كما مَرّ في المُطلَقة السالبة المنعكسة. وهذا فيما إذا فرضنا كون السالبة ضروريّة، والموجبة غير ضروريّة. وأمّا إذا كانت الموجبة ضروريّة، والسالبة غير ضروريّة فإنّه ينتج أيضاً، ولكنّ صحَّة إنتاجه تُبيَّن بالخلف، دون العكس؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّ السالبة الضروريّة تنعكس كَنفسها، وأمّا إذا كانت موجبة فتنعكس جزئيّة، والجزئيّة لا تُشكِّل كبرى

قياس الشكل الأوّل، كما لا يخفى.

قال الشّيخ: (بعد أن تعلم أنّ في هذا الخلط زيادة قياسات؛ وذلك أنّه إذا كان التأليف من ممكن صرف، وضروري أو من وجوديّ صرف وضروريّ، والكبرى كُلِّيّة، تمّ القياس سواء كانتا موجبتين معاً أو سالبتين معاً، فضلاً عن المختلفتين. أمَّا إذا اختلفتا والكبرى كُلِّيّة فتعلمه ممّا علمت. وأمَّا إذا اتفقتا فأنت تعلم أنّه إذا كان (ج) بحيث إنّما يصدق (ب) على كُلّه بإيجاب غير ضروريّ، وكان (ب) على كلّما هو (ج) غير ضروريّ، أو المفروض من (ج) غير ضروريّ، وكان (أ) بخلافه عندما كان كلّما هو (أ) فإنّ (ب) ضروريّ عليه، عُلِم أنّ طبيعة (ج) أو المفروض منه مباينة لطبيعة (أ)، لا يدخل إحداهما في الأخرى، ولا يمكن ذلك، سواء كان بعد هذا الاختلاف اتِّفاق في الكيفيّة الإيجابية، أو الكيفيّة السلبيّة، وكذلك البعض من (ج) المخالف لا في ذلك إذا كانت الصغرى جزئيّة. ويُعلَم أنّ النتيجة دائماً تكون ضروريّة السلب، وهذا ممّا غفلوا عنه).

ممّا تنبّه له المُصنّف ولم يسبقه القوم بذلك، أنّ المختلط من الضروريّ وغير الضروريّ على أن تكون الكبرى كُلِّيّة ضروريّة، منتجٌ للسالبة الضروريّة سواء اتفقت المُقدّمات بالكيف أم اختلفت؛ إذ مثل هذا الاختلاط مفيد للتباين الذاتيّ بين حدّي المطلوب.

ومستند دليل المُصنّف على ذلك إمَّا بالعكس أو بالخَلف أو بحدس التباين بين الحدّين على تفصيل، فالمُقدّمتين إمَّا أن تكونا مختلفتين بالكيف أو تكونا متفقتين بالكيف.

فإذا كانت المُقدّمتان مختلفتين بالكَيف فدليلها ما تقدّم من البيان من

طريقة العكس أو الخَلف.

وأمَّا إذا كانت المُقدّمتان متَّفقتين بالكَيف، فإنّا نحكم بالأوسط على الأصغر بنحو اللاضرورة، سواء كان حكماً كُلِّيًا أو جزئيًا، موجباً كان أو سالباً. وأمَّا الكبرى فإنّنا نحكم بالأوسط على الكبرى ضرورةً.

وممّا لا يخفى على متأمّل أنّ الوصف الذي يكون غير ضروريّ لأمر، وضروريًّا لأمر آخر فإنّ بين الأمرين تبايناً ما يقيناً، سواء كان الحكم في المُقدّمتين إيجاباً أو سلباً، كُلاً كان أو بعضاً، كما في قولنا: (كلّ إنسان أو بعض الحيوانات متحرّك لا بالضرورة)، و(كلّ فلك متحرّك بالضرورة)، أو سلبيين كما في قولنا: (لا شيء من الناس أو ليس بعض الحيوانات ساكناً لا بالضرورة)، و(لا شيء من الفلك بساكن بالضرورة)؛ فإنّهما ينتجان (لا شيء من الناس أو ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة).

وعلى هذا التقدير تصير الضروب المنتجة، من هذا الاختلاط وما يجري مجراه، ثمانية حاصلة من كبرى كُلِّيّة ضروريّة موجبةٌ كانت أوسالبة، وصغريات أربع غير ضروريّة، كُلِّيّة كانت أو جزئيّة، وكل منها موجبة كانت أو سالبة، وهو معنى قوله: (بعد أن تعلم في هذا الخلط زيادة قياسات)، وهذا ممّا غفل الجمهور عنه.

ويمكن تأليف الضروب الثمانية بالنحو الآتي:

صغرى	كبرى	نتيجة
موجبة كُلِّيّة غير ضروريّة	موجبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة
موجبة جزئيّة غير ضروريّة	موجبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة جزئيّة ضروريّة
سالبة كُلِّيّة غير ضروريّة	موجبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة
سالبة جزئيّة غير ضروريّة	موجبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة جزئيّة ضروريّة
موجبة كُلِّيّة غير ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة
موجبة جزئيّة غير ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة جزئيّة ضروريّة
سالبة كُلِّيّة غير ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة
سالبة جزئيّة غير ضروريّة	سالبة كُلِّيّة ضروريّة	سالبة جزئيّة ضروريّة

الشكل الثالث وما يتعلّق به

قال الشّيخ: (إشارة: الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة أن تكون **الصغرى موجبة أو في حكمها ـ كما علمت ـ وفيهما كُلِّيّ أيّهما كان. وأنت** تعلم أنّ قرائنه ـ حينئذٍ ـ تكون ستّة. لكنّ الستّة تشترك في أنّ نتيجتها إنّما تجب جزئيّة، ولا يجب فيها كُلِّيّ؛ فإنّك إذا قلت: كلّ إنسان حيوان، وكلّ إنسان ناطق، لم يلزم أن يكون كلّ حيوان ناطق[1]، ولزم أن يكون بعضه ناطقاً، بأن تنعكس الصغرى).

شرائط الشكل الثالث

بيّن المُصنّف شرائط الشكل الثالث، وهي عبارة عن شرطين:

الأوّل: أن تكون الصغرى موجبة أو ما في حكمها؛ لأن موقع الحدّ الأوسط في المُقدّمتين موضوعاً. فإذا حكمنا بالإيجاب بين الأصغر

(1) هكذا في النسخة، والأصح أن يقول: ناطقاً؛ خبراً لكان.

والأوسط، وأثبتنا الأصغر للأوسط في الجملة، فيكون ما حكمنا به من الأكبر على الأوسط في الكبرى ممثلاً للالتقاء بين الأكبر والأصغر في الجملة، كما لا يخفى. ومثاله أن يقال: (كلّ إنسان حيوان)، و(كلّ إنسان ناطق)، فإنّه ينتج (بعض الحيوان ناطق) قطعاً، بخلاف ما إذا كانت الصغرى سالبة، فإنّ الحكم فيها ـ حينئذٍ ـ حكم بالمباينة بين الأصغر والأوسط، ولا يلزم من الحكم على المتباينين الحكم على الآخر، كالفرس ـ مثلاً ـ والإنسان، فلا نعلم أنّ الأكبر المحمول على الأوسط هل يلاقيه، كالحيوان أو يباينه كالناطق؟

الثاني: أن تكون إحدى المُقدّمتين كُلِّيّة؛ لأنّه إن كانت المُقدّمتان جزئيّتين، لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر غير البعض المحكوم عليه بالأكبر، فلا يلزم تعدية الحكم من الأكبر إلى الأصغر، مثلاً يصدق (بعض الحيوان إنسان)، و(بعض الحيوان فرس)، ولا يصدق (بعض الإنسان فرس)؛ إذ البعض المحكوم عليه من الأوسط في الصغرى هو غير البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر في الكبرى.

ضروب الشكل الثالث

كما تقدّم أنّ الضروب المحتملة في كلّ شكل ستّة عشر، حاصلة من ضرب الصغريات الأربع في الكبريات الأربع. إلاّ أنّ ههنا سقطت ثمانية ضروب، حاصلة من ضرب الصُّغريين السالبتين في الكبريات الأربع.

وبالشرط الثاني يسقط ضربان، وهما الصغرى الموجبة الجزئيّة مع الجزئيّتين، فتبقى ستّة ضروب، حاصلة من ضمّ الصغرى الموجبة الكُلِّيّة إلى الكبريات الأربع، وضمّ الصغرى الموجبة الجزئيّة إلى الكُبريين الكُلِّيّتين الموجبة والسالبة.

وهذه الضروب كلّها مشتركة في أنّها لا تنتج إلاّ جزئيّة، وترتيبها بالنحو الآتي:

أوّلهـا: المركّب من موجبتين كُلِّيّتين، مثل (كلّ إنسان حيوان)، و(كلّ إنسان ناطق)؛ فإنّه ينتج (بعض الحيوان ناطق).

ثانيها: المركّب من كُلِّيّتين، والكبرى سالبة، ينتج سالبة جزئيّة، مثل (كلّ إنسان حيوان)، و(لا شيء من الإنسان بفرس)، فينتج (بعض الحيوان ليس بفرس).

ثالثها: المركّب من موجبتين، والكبرى كُلِّيّة، ينتج موجبة جزئيّة، مثل (بعض الناطق حيوان)، و(كلّ ناطق إنسان)، ينتج (بعض الحيوان إنسان).

رابعها: المركّب من موجبة جزئيّة صغرى، وسالبة كُلِّيّة كبرى، ينتج موجبة جزئيّة، مثل (بعض الإنسان حيوان)، و(لا شيء من الإنسان بصاهل)، ينتج (بعض الحيوان ليس بصاهل).

خامسها: المركّب من موجبتين، والصغرى كُلِّيّة، ينتج موجبة جزئيّة، مثل (كلّ إنسان حيوان)، و(بعض الإنسان ناطق)، ينتج (بعض الحيوان ناطق).

سادسها: المركّب من موجبة كُلِّيّة صغرى، وسالبة جزئيّة كبرى، ينتج سالبة جزئيّة، مثل (كلّ إنسان حيوان)، و(بعض الإنسان ليس بفرس)، ينتج (بعض الحيوان ليس بفرس).

والسبب في عدم إنتاج الشكل الثالث للقضيّة الكُلِّيّة في ضربيه الأوّل والثاني، مع كونهما مؤلّفين من كُلِّيّتين؛ راجع إلى أنّه لمّا كان الأصغر محمولاً في الصغرى، والأوسط موضوعاً، والمحمول من حيث هو محمول يجوز أن

يكون أعمّ من الموضوع، فلم يلزم من الحكم بالأكبر على الأوسط بالكُلِّيّة في الكبرى أن يكون ذلك الحكم ثابتاً للأصغر بالكُلِّيّة أيضاً؛ إذ ثبوت حكم الأخصّ بالإيجاب أو السلب لا يستلزم ثبوته للأعمّ كذلك، فمثلاً لو قلنا: (كلّ إنسان حيوان)، و(كلّ إنسان ناطق)، فلا يصح لنا أن نقول: (كلّ حيوان ناطق)، وإلا لزم صدق الأخصّ على الأعمّ كُلِّيّة، وهو ممنوع. وكذا لو قلنا: (كلّ إنسان حيوان)، و(لا شيء من الإنسان بفرس)، فلا يصح أن يقال: (لا شيء من الحيوان بفرس)؛ للزوم سلب الأخصّ عن الأعمّ كُلِّيّة، وهو ممنوع.

وليُعلم أنّ قياسات هذا الشكل ليست بكاملة؛ ولذلك قال الشّيخ: (ولزم أن يكون بعضه ناطقاً، بأن تنعكس الصغرى)؛ لأنّه يصير ـ حينئذٍ ـ بالارتداد إلى الشكل الأوّل كاملاً بيّناً.

استخراج صور الشكل الثالث بالرد إلى الشكل الأوّل

قال الشّيخ: (فاجعل هذا معياراً لك في المركّبات من الكُلِّيّتين، وأمّا إذا كانت الكبرى جزئيّة لم ينفعك عكس الصغرى؛ لأنّها إذا عُكِست صارت جزئيّة، فإذا قُرِنت به الأخرى كان الاقتران من جزئيّتين، فلم ينتج، بل يجب أن تُعكَس الكبرى، ثم النتيجة، كما علمت).

أي اجعل عكس الصغرى معيارا للردّ إلى الشكل الأوّل، فإنّ هذا الشكل إنّما يخالف الأوّل بوضع الحدود في الصغرى، كما أنّ الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلّما كانت الكبرى كليّة في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران إلى الأوّل، ولو أنّ الشّيخ قال فاجعل هذا معياراً فيما كانت كبراه كليّة لكان أصوب من قوله: في المركبات من كليتين، وأمّا إذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لأنّها تنعكس جزئيّة ولا قياس

عن جزئيّتين، بل ينبغي أن يعكس الكبرى ويجعلها صغرى حتّى يرتدّ إلى الأوّل، ثمّ يعكس النتيجة، مثاله (كلّ ب ج)، و(بعض ب أ) فـ(بعض ج أ)؛ لأنّ الكبرى تنعكس إلى (بعض أ ب)، وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الأوّل (بعض أ ج) و ينعكس إلى (بعض ج أ)[1].

الجهة في نتيجة الشكل الثالث تتبع الكبرى

قال الشّيخ: (واعلم أنّ العِبرة في الجهة المنحفظة ـ وهي التي يتعيّن في الشكل الأوّل ـ فيه[2] على قياس ما أوردناه إنَّما هي للكبرى، أمَّا فيما يتبيّن بعكس صغراه فذلك ظاهر. وأمَّا فيما يتبيّن بعكس الكبرى فيتبيّن ذلك بالافتراض؛ بأن يُفرَض بعض (ب) الذي هو (أ)، حتّى يكون (د) فيكون (كلّ د أ)، فنقول حينئذٍ (كلّ د ب)، و(كلّ ب ج)، فـ(كلّ د ج)، ويقترن إليه (كلّ د أ)، فينتج (بعض ج أ). والجهة ما يوجبه جهة قولنا: (كلّ د أ)، الذي هو جهة (بعض ب أ).

جهات المقدّمات إمّا أن تبقى على حالها أو لا وتكون مخالفة لجهتي المقدّمتين، ومورد المخالفة إذا كانت الصغرى ممكنة خاصّة والكبرى مطلقة عامّة فتكون النتيجة ممكنة عامّة، والتي تبقى إمّا أن تبقى لاتفاق وإمّا لا لاتفاق، وعلى أيّ الحالين تبقى الجهة محفوظة، وما كان بالاتفاق فموردها إذا كانت الصغرى ممكنة عامّة، والكبرى ممكنة عامّة فالنتيجة ممكنة عامّة، إلّا أنّ هذا ليس لأنّ الصغرى ممكنة عامّة بل بالاتفاق لا بالذات وليس لأجل جهة الصغرى، بحيث لو غيّرنا الصغرى للمكنة الخاصّة لبقت الجهة هي

---

(1) الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج1، ص270.

(2) أي الشكل الثالث، وفي بعض النسخ (فيها)، والصحيح ما أوردناه.

الجهة في النتيجة ممكنة عامّة، أمّا جهة النتيجة التي لا تكون بالاتفاق بل بالذات هي فيما لو كانت الصغرى ضروريّة والكبرى مطلقة أو بالعكس.

وعموماً الجهة في الشكل الثالث تتجه للكبرى، وهذا حكم كلّيّ في الشكل الثالث كما كان في الأوّل والثاني؛ لأنّه إذا كانت جهة الصغرى الفعليّة فالجهة في النتيجة تتبع الكبرى، ويستثنى من ذلك فيما لو كانت الصغرى ضروريّة والكبرى غير ضروريّة وهذا الاستثناءان تقدّم الكلام عنهما فلا نعيد.

والاستدلا على أنّ الجهة هي جهة الكبرى فهنا لم يلجئ المصنّف للعكس؛ إذ العكس يصلح إذا كانت الكبرى كلّيّة كي يتحقّق انحفاظ الجهة، ولذا بيّن مطلبه بدليل الافتراض.

قال الشّيخ: (والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فإنّهم يحسبون أنّ الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى، فيكون الحكم لجهتها، ثم ينعكس، فتكون الجهة بعد العكس جهة الأصل. وإنّما يغلطون بسبب أنّهم يحسبون أنّ العكس يَحفظ الجهات. وأنت قد علمت خطأهم).

الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كلّيّتين موجبتين تابعة للأشرف منهما، وذلك بعكس الأخسّ و الردّ إلى الشكل الأوّل، ثمّ إن وقع الاحتياج إلى عكس النتيجة عكسوها فكانوا يرون أنّ العكس يحفظ الجهة، وإن كانت إحدى المقدّمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها؛ لأنّ السالبة لا تكون في الأوّل إلّا الكبرى، وإن كانت الكبرى جزئيّة كما في هذا الضرب الذي يتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى؛ لأنّ الجزئيّة لا تصير كبرى الأوّل، وذلك لاعتقادهم أنّ الجهة في الشكل الأوّل تابعة للكبرى، والشّيخ ردّ عليهم في هذا الموضع بأنّ هذا البيان يحتاج إلى عكس

النتيجة، والعكس ربّما لا يحفظ الجهات.

قال الشّيخ: (وقد بقِي ما لا يتبيّن بالعكس، وذلك حيث تكون الكبرى جزئيّة سالبة؛ فإنّها لا تنعكس، وصغراها تنعكس جزئيّة، فلا يقترن منهما قياس، بل إنّما تُبيَّن بطريق الخَلف أو بطريق الافتراض. أمَّا طريق الخَلف فبأن تقول: إنّه (إن لم يكن ليس بعض ج أ، فكلّ ج أ)، وكان (كلّ ب ج، فكلّ ب أ)، وكان (ليس كلّ ب أ)، هذا خَلف. وأمَّا طريق الافتراض فبأن تقول: ليكن البعض ـ الذي هو ب، وليس أ ـ هو (د)، فيكون (لا شيء من د أ)، ثم تمِّمْ أنت من نفسك، واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى أيضاً).

والضروب الباقية ما كانت الكبرى سالبة جزئيّة، والفرق بينها وبين ما كانت كبراه موجبة جزئيّة، هو أنّ الموجبة الجزئيّة تنعكس ابتدءًا وتحتاج للوصول للنتيجة إلى عكس من ىخرها، ولكن السالبة الجزئيّة ليس لها عكس ابتدءًا، وأيضا لمّا كانت صغراه موجبة كلّيّة فبعكسها تكون جزئيّة وبضمها للكبرى الجزئيّة لا يصحّ الإنتاج من جزئيّتين، فينحصر البيان بالخلف أو بالافتراض، وطريقة الخلف أن يقال:

كلّ ب ج

ليس بعض ب أ

فينتج ليس بعض ج أ

فلو لم تصدق النتيجة لصدق نقيضها (كلّ ج أ)، ونضمّه للصغرى (كلّ ب ج) فينتج (كلّ ب أ)، وهذا خلاف الكبرى.

وأمّا الافتراض فتقدّم بيانه والمصنّف بيّن بعضه، ويلزم الجميع مراعاة

الكبرى من حيث الجهة.

قال الشّيخ: (فتكون قرائنه ـ إذاً ـ ستّة (أ) من كُلِّيّتين موجبتين. (ب) من موجبتين، والصغرى جزئيّة. (ج) من موجبتين، والكبرى جزئيّة. (د) من كُلِّيّتين، والكبرى سالبة. (هـ) من جزئيّة موجبة صغرى، وكُلِّيّة سالبة كبرى. (و) من كُلِّيّة موجبة صغرى، وجزئيّة سالبة كبرى. وهذه تورد خامسة).

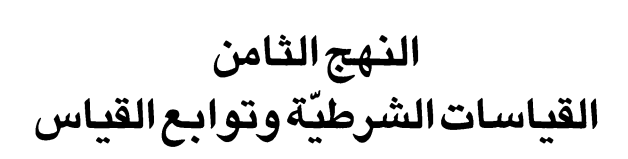
لمّا فرغ من بيان أحكام هذا الشكل عدّ ضروبه، والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الإيجاب على السلب وليس بمشهور، ومن يعتبر تقديم الكلّيّة أيضا على الجزئيّة يجعل ثاني الضروب ما جعله الشّيخ رابعها وهو الأشهر.

واعلم أنّ هذا الشكل لا يخالف الشكل الأوّل إلّا في حكمين:

أحدهما أنّ الصغرى الضروريّة لا تناقض الكبرى العرفيّة الوجوديّة هاهنا، فإنّا نقول: (كلّ كاتب بالضرورة إنسان) و(كلّ كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا).

والثاني أنّ العرفيتين لا تنتجان عرفيّة، بل مطلقة وصفيّة، كما نقول (كلّ كاتب يقظان ومباشر القلم ما دام كاتبا)، ولا نقول: (بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض أوقات يقظته)، وقد أتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من أحكام المختلطات في الأشكال الثلاثة وأضفنا إليه ما أمكن أن يضاف إليها مما ليس فيه، ولم نتعرض للشكل الرابع لأنّه ليس بمذكور في الكتاب[1].

(1) المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج1 ص273.



النهج الثامن
القياسات الشرطيّة وتوابع القياس

الفصل الأوّل: اقترانات الشرطيّات

الفصل الثاني: قياس المساواة

الفصل الثالث: القياسات الشرطيّة الاستثنائيّة

الفصل الرابع: قياس الخَلْف

الفصل الأوّل؛
اقترانات الشرطيّات

قال الشّيخ: (إشارة، إنَّما سنذكر بعض هذه، ونخلّي عمّا ليس قريباً من الطبع منها، بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره).

تقدّم أنّ القياس ينقسم إلى قياس اقترانيّ واستثنائيّ، خلافاً للظاهريين من المنطقيين الذين قسّموا القياس إلى اقترانيّ وشرطيّ، ثم إنّ الاقترانيّ ينقسم إلى اقترانيّ حمليّ واقترانيّ شرطيّ، وكلّه تقدّم في النهج السابع.

والقياس الشرطيّ[1] منه، ما تألّف من قضايا شرطيّة في كلا مقدّمتيه أو أحدهما، والأخرى حمليّة. وواضح ممّا تقدّم أنّ القضيّة الشرطيّة إمَّا شرطيّة متصلة أو شرطيّة منفصلة. وعليه يمكن إحصاء الاقترانيّات الممكنة بنحو، حاصله: أنّ المُقدمتين إمَّا شرطيّتين أو شرطيّة وحمليّة، والشرطيّتان

(1) كما أنّ الحمليات فطريات ونظريات، كذلك الشرطيات قد تكون فطرية، كقولنا: (كلّما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً)، وقد تكون نظرية، كقولنا: (كلّما وجد الممكن وجد الواجب). فمسّت الحاجة إلى معرفة الأقيسة الشرطية الاقترانية، لا سيما في الهندسة المشتمل عليها كتاب أقليدس. وبسبب أنّ أرسطو لم يورد هذا الباب في التعليم، زعم بعضهم أنّه لا حاجة إليه؛ لأنّ معرفة الاقترانيات الحملية يغني عن ذكرها. وليس بشيء؛ لِما بَيْن أحكامها من الاختلافات الواضحة.

إمَّا متصلتان أو منفصلتان أو مختلفتان. وما كانت مع الحمليّة إمَّا متصلة أو منفصلة، فتكون الأقسام بذلك خمس: المؤلَّفة من المتصلات أو من المنفصلات أو منهما معاً أو من المتصلات والحمليّات أو من المنفصلات والحمليّات.

واقتصر المُصنّف بالذِّكر على ما كان قريباً من الطبع، وليس كذلك إلاّ المتصلات؛ وسرّه أنّ الباقي من الاقترانيّات ـ إضافة إلى بُعدها عن الطبع ـ لا تقع في العلوم الكسبيّة إلاّ على نحو النُّدرة أو الشذوذ، إن كانت قد وقعت.

والمتصلات إمَّا أن يكون الاشتراك معها بجزء تام أو لا، وما كان بجزء تام هو الموافق للطبع، وصناعة العلوم، فيكون الاقتصار بالبحث على قدره، وسيأتي مثاله.

الأشكال المؤتلفة من المتّصلات

قال الشّيخ: (ونقول: إنّ المتصلات قد يتألّف منها أشكال ثلاثة، كأشكال الحمليّات، ويشترك في تالٍ أو مقدّم، ويفترق في تالٍ أو مقدّم، كما كانت في الحمليّات، يشترك في موضوع أو محمول، ويفترق في موضوع أو محمول، والأحكام تلك الأحكام).

التقسيم المتقدّم للأشكال في الاقترانيّات الحمليّة بعينه يجري في القياس الشرطيّ المتألّف من متّصلتين من حيث الأشكال وشروطها. أمَّا من حيث الأشكال فلإمكان القول: إنّ الاشتراك إمَّا أن يكون بتالي الصغرى مع مقدّم الكبرى فالشكل الأوّل، وإمَّا أن يكون بتالي المتَّصلتين أو بمقدّم المتَّصلتين فالثاني والثالث، أو ما بعكس الأوّل فالرابع.

ومثال الأوّل أن يقال: (كلّما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً)، و(كلّما كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً)، فينتج (كلّما كانت الشمس طالعة كان العالم مضيئاً).

ومثال الثاني أن يقال: (كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود)، و(ليس البَتَّة إذا كانت الكواكب مضيئة فالنهار موجود)، فينتج (ليس البَتَّة إذا كانت الشمس طالعة، كانت الكواكب مضيئة).

ومثال الثالث أن يقال: (كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود)، و(كلّما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء)، فينتج (قد يكون إذا كان النهار موجوداً، فالعالم مضيء).

ومثال الرابع أن يقال: (كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود)، و(كلّما كان العالم مضيئاً فالشمس طالعة)، ينتج (قد يكون إذا كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً).

وما عدا الأوّل منها ـ لبداهته ـ تبيَّن إمَّا بالعكس أو الخَلف أو الافتراض على فرض وجود الجزئيّة، ونخصّ شرح الافتراض لاختلافه عن سنخ ما تقدّم في القياس الحمليّ، فنقول:

إذا كان عندنا (ليس كلّما كان أ ب، فـ ج د)، و(كلّما كان هـ ز، فـ ج د)، ينتج (ليس كلّما كان أ ب، فـ هـ ز).

والافتراض ـ هنا ـ يقع في القضيّة الجزئيّة باعتبار أحوالها، لا باعتبار الأفراد؛ إذ مدار الصدق في اللزوم صدق التلازم بين المقدّم والتالي، بغضّ النظر عن الأفراد كمًّا؛ إذ القضيّة الشرطيّة مفادها بيان حال التلازم بين المقدّم والتالي، كلاً أو بعضاً، لا بيان حال الأفراد من حيث ذلك.

فصغرانا (ليس كلّما كان أ ب، فــ ج د)، نفترض أنّ ذلك البعض من الحال الواقع فيه التلازم بين المقدّم والتالي، ونسمّيه (ح د) فيكون عندنا (ليس البَتَّة إذا كان ح ط، فـ ج ط). ونقرنها كَكُبرى مع الكبرى في القياس الأصل فيكون، (كلما كان هـ ز، فـ ج د)، و(ليس البَتَّة إذا كان ح ط، فـ ج د)، فينتج (ليس البَتَّة إذا كان ح ط، فـ هـ ز).

وأيضاً بالافتراض عندنا قضيّة أخرى حاصلة من حمل الشيء على نفسه، حاصلها: (إذا كان أ ب، فـ ح ط)، نضمّها إلى النتيجة المحصّلة من القياس الأوّل كَكُبرى لها، فيكون (إذا كان أ ب، فـ ح ط) مع (ليس البَتَّة إذا كان ح ط، فـ هـ ز)، فينتج (ليس البَتَّة إذا كان أ ب، فـ هـ ز)، وهو المطلوب. وهذا استعمال لدليل الافتراض للضرب الرابع من الشكل الثاني في اللزوميّات.

وأمَّا في غير اللزوميّات فلا تعطي علماً قطعيًّا؛ وسرّ ذلك راجع لعدم تكرّر الحدّ الأوسط، فلو قيل: (كلّما كان الاثنان فرداً فهو عدد)، و(كلّما كان الاثنان عدداً فهو زوج)؛ إذ معنى (الاثنان عدد) في الصغرى غير معناه في الكبرى، فما في الكبرى عدد متَّحد في نفس أمره مع الفرد، لا العدد مطلقاً، وما في الكبرى عدد متَّحد مع الزوج في نفس أمره. وعليه يكون ما قُصِد من (الاثنان عدد) في الصغرى غير ما قُصِد منه في الكبرى، فتأمَّل تجد الأمر واضحاً. فلا ينتج ممّا تقدّم (كلّما كان الاثنان فرداً فهو زوج)؛ إذ الزوج والفرد على حدّي أضدادٍ.

ومثله ما ذكره المُحقّق الطوسي في منطق التجريد، حيث قال: (إنّ اللزوميّات لا تنتج متَّصلة؛ لأنّ ملازمة الكبرى يُحتمَل ألاّ تبقى على تقدير ثبوت الأصغر، مثلاً إذا قلنا: (كلّما كان هذا اللون سواداً وبياضاً كان سواداً)،

و(كلّما كان سواداً لم يكن بياضاً).

وجوابه أنّ الأوسط إن وقع في الصغرى كوقوعه في الكبرى، أي على الجهة التي بها يستلزم الأكبر، لزمت النتيجة ضرورة، وإلاّ فلم يكن مشتركاً. وبيانه في المثال المذكور أنّ السواد في الكبرى وقع بالمعنى المضادّ للبياض، وفي الصغرى بالمعنى الجامع له؛ ولذلك لم تبقَ الملازمة مع الأصغر، فالخلل إنّما وقع بسبب عدم اشتراك الأوسط، لا بسبب العارض التابع، وإذا ارتفع الخلل ارتفع العارض.

اقترانات الحملية والمنفصلة

قال الشّيخ: (وقد تقع الشركة بين حمليّة ومنفصلة، مثل قولك: الاثنان عدد، وكلّ عدد إمَّا زوج وإمَّا فرد. واستخراج الأحكام في هذا ممّا سَلَف سهل. وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليّات، مثل قولك: في هذا المعنى وليكن ـ أـ إمَّا أن يكون ب، وإمَّا أن يكون ج، وإمَّا أن يكون د، وكلّ (ب) و (ج) و (د) فهو هـ، فـكلّ أ هو هـ، واستخراج الأحكام في هذا أيضاً ممّا سلف سهل).

ليُعلَم أنّ الاتحاد في الاقترانيّات الشرطيّة، سواء كانت صرفة أو مع حمليّة، إمَّا أن يكون مع جزء تامّ من الشرطيّة أو جزء ناقص منها. والقضيّة الحمليّة لا يكون الاتحاد معها إلا بجزء تامّ؛ إذ أطرافها مفردات، وما كان كذلك يمتنع فرض وقوع الاتحاد معه بجزء ناقص، فالمفرد لا يُجزَّأ.

وكلام المُصنّف في الشرطيّة المنفصلة حال اتِّحادها مع الحمليّة.

فجزء[1] الشرطيّة المنفصلة، المتحدة به مع الحمليّة، إمَّا أن يكون مقدّمها أو تاليها، وشركة الحمليّة إمَّا أن تكون مع تمام أطراف المنفصلة أو لا. والمراد من كونها متَّحدة مع تمام الأطراف أن تقع على جميع أطراف الترديد، كأن يقال: (كلّ أ ب)، و(كلّ ب إمَّا ج أو د). فالمحمول من الحمليّة ـ ب ـ مردد مع جميع أطراف المنفصلة ـ ج، د ـ، ومثله أن يقال: (كلّ إنسان حيوان)، و(كلّ حيوان إمَّا عالم أو جاهل). وهذا النحو من الاشتراك يُصيِّر الاقتران قريباً إلى الطبع، وبخلافه ما كان غير تامّ وشامل لجميع الأفراد. وما كان الاتحاد فيه من الحمليّة مع جميع الأطراف من المنفصلة، فإمَّا أن تكون الحمليّة صغرى أو كبرى. والأوّل يأتي على صور الأشكال الأربعة، على ما عليه في الاقترانيّات الحمليّة.

وما كان على هيئة الشكل الأوّل فمشروط بكون الحمليّة موجبة، والمنفصلة موجبة كُلِّيّة غير مانعة الجمع أو سالبة كُلِّيّة، ويكون منتجاً في الضروب الأربع للشكل الأوّل. ومثاله نحو (كلّ ناطق إنسان)، و(كلّ إنسان إمَّا عالم أو جاهل)، فينتج (كلّ ناطق إمَّا علم أو جاهل).

وما كان على هيئة الشكل الثاني فمشروط بمخالفتهما بالكيف، مع كون المنفصلة كُلِّيّة محصّلة أطرافها، ويكون إنتاجها منفصلة سالبة محصّلة الأطراف، ومثاله أن يقال: (كلّ إنسان حيوان)، و(دائماً إمّا لا شيء من الحجر بحيوان وإمَّا لا شيء من الشجر بحيوان)، فينتج (دائماً إمَّا لا شيء من الإنسان بحجر وإمَّا لا شيء من الإنسان بشجر).

---

(1) لا ريب أنّ الاشتراك يكون بنحو جزء غير تام من المنفصلة مع موضوع أو محمول من الحملية؛ وسرّ كون الجزء من النفصلة غير تامّ راجع إلى ما يوجبه جزء الحملية، فلا يكون إلّا مفرد، ومفرد المنفصلة لا يكون إلّا جزء غير تام منها.

وما كان على هيئة الشكل الثالث فشرطه ما تقدّم من شرط الاقترانات الحمليّة، ويكون إنتاجه جزئيّ على ما مرّ. فإذا قيل: (الإنسان حيوان ودائماً كلّ إنسان إمَّا عالم أو جاهل)، فينتج (بعض الحيوان إمَّا عالم أوجاهل).

وهذا كلّه إذا كانت الحمليّة صغرى، وأشار إليه المُصنّف بتمثيله الأوّل.

وأمَّا إذا كانت الحمليّة كبرى، وأشار إليه المُصنّف بقوله: (وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليّات، مثل قولك في هذا المعنى: (وليكن أ إمَّا أن يكون ب، وإمَّا أن يكون ج، وإمَّا أن يكون د)، و(كلّ (ب) و(ج) و(د) فهو هـ)، فـ (كلّ أ هو هـ)، واستخراج الأحكام في هذا أيضاً ممّا سَلَف سهل).

وهنا الاشتراك لا يكون إلاّ بجزء غير تام من المنفصلة مقدّمها أو تاليها، مع جزء تام من الحمليّة إمَّا الموضوع أو المحمول. وأيضاً إنّ الشركة للحمليّة فيه قد تكون مع جميع أجزاء المنفصلة، وقد تكون مع بعضها، وعلى هذا كلّه إمَّا أن يكون على نحو الشكل الأوّل، أو الثاني أو الثالث. إلاّ أنّ القريب من الطبع ـ من بين جميع هذه الاحتمالات ـ ما كان على هيئة الشكل الأوّل. ويكون الاقتران مع الحمليّات بعدد أجزاء الانفصال، وتكون مشتركة في محمول واحد، وتكون أجزاء الانفصال مشتركة في الموضوع.

ولكلّ حمل اشتراك مع أجزاء الانفصال فتكون عندها النتيجة حمليّة، ومثاله أن يقال: (كلّ جسم إمَّا حيوان وإمَّا نبات وإمَّا معدن)، و(كلّ حيوان متغيّر وكلّ نبات متغيّر وكلّ معدن متغيّر)، فينتج لا محالة (كلّ جسم متغيّر).

فالحمليّات ـ هنا ـ بعدد أجزاء الانفصال، والتأليف من الحمليّات وأجزاء الانفصال متَّحدة النتيجة؛ لأنّك إذا أخذت الجزء الأوّل من المنفصلة مع الحمليّة الأوّلى، وقلت هكذا: (كلّ جسم حيوان)، و(كلّ حيوان متغيّر)،

ينتج (كلّ جسم متغيّر). وكذلك إذا أخذت الجزء التالي من أجزاء الانفصال مع الحمليّة الثانيّة، كانت النتيجة المذكورة بعينها.

وهذا القياس ما يُسمَّى بالقياس المقسّم، ويمثل الاستقراء التام للنتيجة، إلاّ أنّ هذا متوقف على كون الصغرى مبنية على الاستقراء التامّ، فيكون ما أفاده من نتيجة استقرائيّة تامّة مفيدة لليقين، وأمَّا إذا كانت الصغرى غير مبنيّة على الاستقراء التامّ فلا يفيد إلاّ ظنًّا.

وباقي الاحتمالات ـ أيًّا كان تأليفها ـ فهي بعيدة عن الطبع، لا تقع في العلوم عادة؛ لذا أصفح المُصنّف عنها ذكراً، ومن شاء راجع الشفاء والمطوّلات في ذلك.

اقترانات الشرطيّة المتّصلة مع الحملية وبيان الضروب القريبة للطبع

قال الشّيخ: (وقد تقترن الشرطيّة المتَّصلة مع الحمليّة، وأقرب ما يكون من ذلك إلى الطبع أن تكون الحمليّة تشارك تالي المتَّصلة الموجبة، على أحد أنحاء شركة الحمليّات. فتكون النتيجة متَّصلة، مقدّمها ذلك المقدّم بعينه، وتاليها نتيجة التأليف من المثال الذي كان مقترناً بالحمليّة، مثاله أنّه: إنْ كان أ ب فـكلّ ج د، وكلّ د هـ، يلزم منه أنّه إنْ كان أ ب، فكلّ ج هـ. وعليك أن تعدّ سائر الأقسام ممّا علمته).

وفيه إشارة إلى القياس الاقترانيّ الشرطيّ المؤلَّف من الحمليّة والشرطيّة المتَّصلة، ويجب فيه أن يكون الاشتراك في جزء تامّ من الحمليّة، وغير تام من المتَّصلة؛ لكون جزء الحمليّة مفرد، وجزء الشرطيّة قضيّة بالأصل، كما تقدّم. وعليه لا يصح فرض أن يكون الاشتراك بجزء تامّ منهما أو غير تامّ من كليهما.

والوجوه المُمكِنةُ في تأليفه أربعةٌ، ناتجة من كون الحمليّة إمَّا صغرى أو كبرى. ومشاركتها مع المتَّصلة إمَّا بتاليها أو مقدّمها، إلاّ أنّ القريب إلى الطبع منها ما ذكره الشيخ في أصل المتن، وحاصله: ما كانت الحمليّة كبرى مشاركة للمتَّصلة في تاليها.

وشرط إنتاجه إيجاب المتَّصلة ونتيجته متَّصلة، مقدّمها مقدّم المتَّصلة، وتاليها نتيجة التأليف بين التالي والحمليّة؛ وسرُّ كونِ هذا النحو من التأليف أقرب إلى الطبع، لكون الحمليّة إذا كانت كبرى أشبه الشكل الأوّل، إذ الحكم يتعدّى من الأكبر إلى الأصغر بواسطة الأوسط،كقولنا: (كلّما كان هذا إنسان كان حيواناً)، و(كلّ حيوان جسم)، ينتج (كلّما كان هذا إنساناً كان جسماً)[1].

وكذا يقرب إلى الطبع، ما كان مؤلَّفاً من حمليّة صغرى مع متَّصلة كبرى، والاشتراك بينهما بتالي المتَّصلة. وشرطه إيجاب المتَّصلة، نحو (كلّ نادر ثمين)، و(كلّما كان المعدن ذهباً كان نادراً)، ينتج (كلّما كان المعدن ذهباً كان المعدن ثميناً). وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع.

وليُعلَم أنّ لهذا النوع من التأليف أهمّيّة في الاستدلال، ولا سيما أنّ قياس الخَلف ينحلّ إلى أحد صنفيه القريبين إلى الطبع؛ لذا ذكره الشيخ الرئيس، ومثّل لأحد أصنافه القريبة من الطبع على ما تقدّم.

---

(1) ويمكن أنْ يقال فيه: كلّما صدق مقدّم المتصلة صدق التالي مع الحملية؛ لكون التالي في المتصلة لازم المقدّم، وصدقُ الملزوم يلزمه صدق اللازم. وكلّما صدق التالي صحّ تأليف الشكل الأوّل منه مع الحملية. والأوّل بديهي الإنتاج، فيكون إنتاجه منهما تالي المتصلة، فيكون: كلّما صدق المقدّم صدق التالي المؤلف الناتج من الشكل الأوّل، وهو المطلوب.

صور اقتران المتّصلتين وبيان بعض مالها من الضروب

قال الشّيخ: (وقد يقع مثل هذا التأليف بين متَّصلتين، تشارك إحداهما تالي الأخرى إذا كان ذلك التالي متَّصلاً أيضاً. ويكون قياسه هذا القياس، وأمَّا تتميم القول في الاقترانيّات الشرطيّة فلا يليق بالمختصرات).

أشار المُصنّف إلى إمكان أن يكون القياس الشرطيّ المؤلَّف من المُتَّصلات مؤلَّفاً من غير ما ذُكِر من الحمليّات والمتَّصلة، فقد يكون بين متَّصلتين :

أوّلهما: وهي الصغرى المؤلَّفة من قضيّتين أحدهما متَّصلة، وهي التالي من الصغرى، نحو (إن كان أ ب، فكلّما كان ـ ج د ـ فـ ـ هـ زـ).

وثانيهما: الكبرى المؤلَّفة من قضيّة شرطيّة متَّصلة مؤلَّفة من حمليّتين، نحو (كلّما كان ـ هـ زـ فـ ـ ج ط ـ)، فينتجان (إن كان أ ب فكلما كان ـ ج د ـ فـ ـ ج ط ـ)، حيث الكبرى مشتركة بتاليها مع تالي الصغرى الممثِّل لقضيّة حمليّة برأسها، كجزء تام من الشرطيّة الممثلة، كتالي الصغرى.

الفصل الثاني؛
قياس المساواة

قال الشّيخ: (إنّه ربّما عُرِف من أحكام المقدّمات أشياء تسقط، ويُبنَى القياس على صورة مخالفة للقياس، مثل قولهم: ج مساو لـ ب، وب مساو لـ أ، فـ ج مساو لـ أ، فقد أُسقِط عنه أنّ مساوي المساوي مساوٍ، وعُدِل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الأوسط إلى وقوع الشركة في بعضه.

هذا قياس له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما، وكقولنا: الإنسان من النطفة، والنطفة من العناصر، فـالإنسان من العناصر. وكذلك الشيء في الشيء في الشيء، والشيء على الشيء على الشيء، وما يجري مجراها، وهي عسر الانحلال إلى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة).

المنطق الأرسطيّ فرض أنّ أسلوب الربط بين شيئين في قضيّة ما هي بصورة اندراج؛ لذلك حصر القياس بالاستثنائيّ والاقترانيّ، وحصر الاقترانيّ بالأشكال الأربعة المعروفة، في الوقت الذي يوجد فيه رابطة أخرى غير رابطة الاندراج، وهذه الرابطة هي (التساوي)، أو (الأكبريّة)، أو (الأصغريّة)،

التي تُستعمَل في الرياضيّات، كأن نقول: الزاوية أ مساوية للزاوية ب، والزاوية ب مساوية للزاوية ج.

إذاً الزاوية أ مساوية للزاوية ج.

إنّ هذا القياس لا ينطبق مع أيٍّ من الأشكال الأربعة للمنطق؛ لأنّ الحد الأوسط لم يتكرّر.

ففي القضيّة الأولى المحمول عبارة عن مفهوم المساوي، وفي القضيّة الثانية الموضوع عبارة عن الزاوية، وليس المساوي، وفي نفس الوقت فإنّ هذا القياس منتج[1].

لذا قيل: (إنّ قياس المساواة ليس قياساً برأسه، بل هو في الواقع عبارة عن عدّة أقيسة اقترانيّة روابطها كلّها اندراجية)[2].

وليُعلَم أنّ قياس المساواة غير منحصر بصور إنتاج المساواة، بل يمكن أن يكون منتجاً للتشابه بين شيئين، والمماثلة، واستنتاج الأكبريّة والأصغريّة، كقولهم: (الإنسان من نطفة)، و(النطفة من العناصر)، فـ(الإنسان من العناصر)، وكقولهم: (الجسم جزء من الحيوان)، و(الحيوان جزء من الإنسان)، فـ (الجسم جزء من الإنسان)؛ وسرّ تسميته بقياس المساواة راجع لكون الأصل فيه المثال المعروف: (أ مساو لـ ب)، و(ب مساو لـ ج)، ينتج: (أ مساو لـ ج).

وأمَّا كونه ليس بقياس، وإن شابهت صورته صورة القياس؛ إذ أصله

---

(1) هذا الإيراد قد ذكره المنطقيون الرياضيون، مثل براتراند راسل وغيره.

(2) الشيخ مرتضى مطهري، المنطق: ج1، ص74 مع التصرف.

يرجع إلى قياس حقيقيّ حُذِفت كبراه، واستُبدِلت بمقدّمة أخرى، ثمّ تمّ تعديل وترتيب الحدود بنحو غير قياسيّ، ثمّ حُذِفت الكبرى، وأُضيفت مقدّمة أخرى مكانها؛ ممّا استدعى ترتيب الحدود بنحو غير قياسيّ، فصار قياساً مؤلَّفاً من حدود، لا ترتيب قياسيّ بينها؛ إذ لم يتكرّر الحدّ الأوسط فيه أصلاً، فلم يكن قياساً حقيقيًّا، وإن سُمِّي فعلى نحو العرض والمجاز.

ويمكن إرجاع قياس المساواة إلى أصله، وذلك بطريقتين:

الأولى: أن نجعل محمول الكبرى (مساوٍ لـ ج) مرادفاً لـ(ب) في الصغرى، فتصبح الصغرى (أ مساوِ لمساوي لـ ج)، ونضع الكبرى (ومساوِ المساوي لـ ج مساوٍ لـ ج)، فينتج (أ مساوٍ لـ ج).

الثانية: أن نبني على المباينة المفهوميّة بين (ب)، ومحمولها في الكبرى (مساو لـ ج)، وعندها يكون الحمل حملاً شائعاً، وهنا نُبقي على الصغرى الموجودة في قياس المساواة بعينها (أ مساو لـ ب)، ونكرّر الحدّ الأوسط، فيقال: (المساوي لـ ب مساوِ لمساوي لـ ج)؛ إذ أنّ المساوي لـ(ب) هو المساوي لـ(ج) حسب الفرض، فينتج: (أ مساوِ لمساوي ج)، وتجعل هذه الصغرى مع الكبرى المحذوفة (أ مساوِ لمساوي ج)، و(مساوي المساوي ج مساوٍ لـ ج)، فينتج: (أ مساوِ لـ ج)، وهذا قياس مركّب لا بسيط.

الفصل الثالث؛
القياسات الشرطيّة الاستثنائيّة

قال الشّيخ: (القياسات الاستثنائيّة إمَّا أن يُوضَع فيها متَّصلة، ويستثنى إمَّا عين مقدّمها، فينتج عين التالي، مثل أن تقول: إنّه (إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفيّة)، (لكنّ الشمس طالعة)، فـ(الكواكب خفيّة)، أو نقيض تاليها فينتج نقيض المقدّم، مثل أن تقول: و(لكنّ الكواكب ليست بخفيّة)، فينتج: فـ(الشمس ليست بطالعة)، ولا ينتج غير ذلك).

ليُعلَم أنّ القياس الاستثنائيّ مخالف للاقترانيّ، في أنّ أحد طرفيّ المطلوب ـ الإيجاب أو السلب ـ يكون موجوداً في القياس الاستثنائيّ بالفعل، ولا يكون موجوداً في القياس الاقترانيّ إلاّ بالقوّة، كقولنا: (كلّ إنسان حيوان)، و(كلّ حيوان جسم)، فـ(كلّ إنسان جسم)؛ فإنّ المطلوب، ونقيضه غير موجودين في هذا القياس الاقترانيّ بالفعل.

وإذا قلنا: (إن كان الإنسان حيواناً، فالإنسان جسم)، (لكنّ الإنسان حيوان)، فينتج: (الإنسان جسم). أو نقول: (إن لم يكن جسماً، فليس بحيوان)، (لكنّ الإنسان حيوان)، فينتج: (الإنسان جسم).

فإنّ المقدّمة الثانية في القياسين واحدة، وكذا النتيجة، فإنّها في الأول

موجودة بعينها في المقدّم، وفي الثاني موجود نقيضها في التالي. فنقول: إنّ كلّ قياس استثنائيّ يُكَوَّن يتألف من مقدّمة شرطيّة، ومن مقدّمة استثنائيّة، هي نفس أحد جزئيها أو مقابله بالنقيض، فينتج إمَّا الآخر، أو مقابله، إمَّا نفس التالي أو نقيض المقدّم.

والحال أنّ الشرطيّة إمَّا متَّصلة أو منفصلة، فباعتبارها يكون الاستثنائيّ إمَّا ما تألّف من متَّصلة مع استثنائيّة، أو منفصلة مع استثنائيّة.

النحو الأوّل: ما كان مؤلَّفاً من متَّصلة واستثنائيّة، وهذا الضرب هو المشهور في القياس الاستثنائيّ استعمالاً؛ بأن يكون المستثنى عين المقدّم المتصل، مع كون المتصل تامّ الاتصال، واللزوم ينتج عين التالي. ويجب أن تكون المتصلات المستعملة في القياسات الاستثنائيّة هي المتصلات اللزوميّة، ومثاله أن يقال: (إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفيّة)، (لكنّ الشمس طالعة)، فـ(الكواكب خفيّة)؛ وسرّ هذا النحو من الإنتاج أنّه إذا تحقّق الملزوم تحقّق اللازم قطعاً، سواء أكان اللازم أعمّ أم مساوياً، وبخلافه لو استثني عين التالي فإنّه لا يجب أن ينتج عين المقدم؛ لجواز أن يكون اللازم أعمّ، وثبوت الأعمّ لا يلزم منه ثبوت الأخصّ.

ولا يفيد ما كان اتصاله على سبيل الاتفاق؛ وذلك لأنّ التالي لا يكون شيئاً يلزم من وضع المقدّم، بل شيئاً إنّما جعل موصلاً للمقدّم، بسبب أنه عُرِف وجوده حقًّا في نفسه مع وجود المقدّم. والمعلوم وجوده مستغنى فيه عن القياس عليه أو يقال: إنّ العلم بصدق الاتفاقيّة مستفاد من العلم بصدق التالي، فلو استُفيد العلم منها لزم الدور.

وقد يكون المستثنى نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدّم على ما صرّح

به المُصنّف؛ لأنّه ـ على فرض كون المتَّصلة لزوميّة ـ إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قطعاً، حتى لو كان اللازم أعمّ. ولكن لو استُثني نقيض المقدّم فإنّه لا ينتج نقيض التالي؛ لجواز أن يكون اللازم أعمّ، وسلب الأخصّ لا يستلزم سلب الأعمّ، لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ من نقيض الأعمّ.

ومثاله أن يقال: (كلّما كان الماء جارياً كان معتصماً)، (لكن هذا الماء ليس بمعتصم)، فـ(هو ليس بجارٍ)، فلو قلنا: (لكنّه ليس بجارٍ)، فإنّه لا ينتج (ليس بمعتصم)؛ لجواز ألاّ يكونَ جارياً وهو معتصم؛ لأنه كثير[1].

النحو الثاني: ما كان مؤلَّفاً من منفصلة واستثنائيّة، وله صور متعددة باعتبار تعدّد أصناف المنفصلة، المؤثّر على كيفيّة الإنتاج، وأخذ النتيجة من المقدّمات، فالمفصلة على ما تقدّم إمَّا أن تكون حقيقيّة، أو مانعة جمع، أو مانعة خُلُو، وتقدّمت معانيها.

1 ـ ما كانت منفصلته حقيقيّة متألّفة من الشيء وضدّه المساوي له، مثل العدد (إمَّا زوج أو فرد)، وواضح أنّه إذ وُضِع أحد أجزاء أطرافها ينتفي الآخر؛ لاستحالة اجتماع النقيضين، وبخلافه رفع أحدهما فإنّه به يثبت الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين. وبهذا يكون إنتاجه على صور عدَّة، فإن كانت المنفصلة مؤلَّفة من طرفين، كقولهم: (العدد إمَّا زوج أو فرد)، فللإنتاج صور أربع:

لكن (هذا العدد زوج)، فهو(ليس بفرد).

لكن (هذا العدد فرد)، فهو (ليس بزوج).

---

(1) المظفر، محمد رضا، المنطق: القياسات الاستثنائية، ص293.

لكن (هذا العدد ليس بزوج)، فهو(فرد).

لكن (هذا العدد ليس بفرد)،فهو (زوج).

وهكذا إذا كان عدد أجزاء المنفصلة أكثر من اثنين، فإنّه باستثناء عين أحدها يتنج نقيض ما بقي من أطراف المنفصلة، أي ينتج نقيض ما سواها، وإنْ استُثني نقيض أحدها فإنّه ينتج عين ما سواها، بالغاً ما بلغت الأطراف، فعندما يقال:

(المنفصلة إمَّا حقيقيّة أو مانعة جمع أو مانعة خُلُو)

لكنّها (حقيقيّة)، فينتج: (إنّها ليست بمانعة الخُلُو أو مانعة الجمع).

وهكذا لو استثنيت بقيّة الأعيان، فينتج نقيض ما تبقّى.

وأمَّا لو استُثني نقيض أحدها، فإنّه ينتج عين ما تبقّى، كما لو قيل: إنّها (حقيقيّة)، فينتج أنّها (إمَّا مانعة الجمع أو مانعة الخُلُو)، وهكذا في البواقي.

2ـ إذا كانت شرطيّته مانعة جمع فقط، فإنتاجها لا يكون إلاّ باستثناء العين، لينتج نقيض الآخر؛ لكون مفادها منع الجمع من أطراف المنفصلة، ولا ضير بارتفاعهما، فيكون وجود أحدهما مانعاً من وجود الآخر، ولا يكون عدم أحدهما كاشفاً عن وجود الآخر؛ لإمكان خلوّ الواقع منهما. فالمحصّل يقيناً إذا استُثني عين أحدهما ينتج نقيض الآخر؛ لمنع الجمع، ومثاله ـ على ما ذكره المُصنّف ـ : (هذا الشيء إمَّا أن يكون حيواناً، وإمَّا أن يكون شجراً)، (لكنّه (حيوان)، فينتج: (إنّه ليس بشجر).

ولا ينتج لو استُثني نقيض أحدهما، كما لو قيل في استثناء المثال المذكور: (إنّه ليس بحيوان)، فلا ينتج (إنّه شجر)؛ لاحتمال كونه ليس بشجر،

وليس بحيوان، بل هو أمر آخر؛ إذ مفاد مانعة الجمع منع الجمع بينهما، لا منع رفعهما، فيجوز أن يكذبا ويخلو الواقع منهما، كما تقدّم.

3ـ إذا كانت شرطيّته مانعة الخُلُو فقط، فإنتاجها لا يكون إلا باستثناء نقيض أحدهما لينتج عين الآخر؛ لكون مفادها منع الكذب بين الطرفين، بحيث لا يخلو الواقع منهما، فيكون عدم وجود أحدهما كاشفاً عن وجود الآخر، ولا يكون وجود أحدهما كاشفاً عن حال الآخر، وجوداً أو عدماً؛ لاحتمال اجتماعهما. وعليه فاستثناء نقيض أحد الطريفين يكون منتجاً يقيناً لعين الطرف الآخر؛ لاستحالة الخلو، دون العكس لإمكان اجتماعهما، ومثاله أن يقال: (إمَّا أن لا يكون زيدٌ نباتاً، وإمَّا أن لا يكون زيدٌ حيواناً)، (لكنّه حيوان)، فـ (هو ليس بنبات).

قال الشّيخ: (أو يُوضَع فيها منفصلة حقيقيّة، ويُستثنى عين ما يتفق منها، فينتج نقيض ما سواها، مثل: أنّ هذا العدد إمَّا تامّ وإمَّا ناقص وإمَّا زائد، لكنّه تامّ، فينتج نقيض ما بقي. أو يُستثنى نقيض ما يتفق منها، فينتج عين ما بقي، واحداً كان أو كثيراً، مثل: أنّه ليس بتام، فهو إمَّا زائد أو ناقص حتى يستوفي الاستثناءات، فيبقى قسم واحد. أو يُوضَع فيها منفصلة غير حقيقيّة، فإمَّا أن تكون مانعة الخُلُو فقط، فلا ينتج إلا استثناء النقيض لعين الآخر، مثل قولهم: إمَّا أن يكون هذا في الماء وإمَّا أن لا يغرق، لكنّه غرق، فهو في الماء. لكنّه ليس في الماء، فهو لم يغرق. ومثل قولهم: إمَّا أن لا يكون هذا حيواناً وإمَّا أن لا يكون نباتاً، لكنّه حيوان، فليس بنبات. أو لكنّه نبات، فليس بحيوان. وإمَّا أن تكون المنفصلة من الجنس الذي الفرض فيه منع الجمع فقط، ويجوز أن ترتفع الأجزاء معاً. وقوم يسمّونها الغير التامّة

الانفصال أو العناد، فحينئذ إنّما ينتج فيها استثناء العين، فتكون النتيجة نقيض الباقي، مثل قولنا: إمَّا أن يكون هذا حيواناً وإمَّا أن يكون شجراً، في جواب من قال: هذا حيوان شجر).

المنفصلة الحقيقيّة تنتج بعين كلّ جزء نقيض الباقي؛ لكونها مانعة الجمع، وبنقيض كلّ جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو، ونتيجة ذات الجزءين تكون حمليّة، ونتيجة ذات الأجزاء الكثيرة إذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من أعيان الباقيّة من الأجزاء، وإذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي إمّا أن تكون منفصلة من نقائض الباقيّة، أو حمليّات بعددها يشتمل كلّ واحد منها على رفع جزء واحد منها، والمنفصلة الغير الحقيقيّة إن كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض، وإن كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين، وجميع ذلك ظاهر مما مرّ، وهذه القياسات كاملة غنيّة عن البيان، والمنفصلة السالبة لا تنتج أصلا لاحتمال اشتمالها على أجزاء غير متناسبة[1].

---

(1) الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، ج1، ص282.

الفصل الرابع:
قياس الخَلْف[1]

قال الشّيخ: (قياس الخلف قياس مركّب من قياسين، أحدهما اقترانيّ، والآخر استثنائيّ، مثاله قولنا: إن لم يكن قولنا: ليس كلّ ج ب صادقاً، فقولنا: كلّ ج ب صادق، وكلّ ب د على أنّها مقدّمة صادقة بيّنة، لا شكّ فيها أو تبيّنت بقياس، فينتج منه: إن لم يكن قولنا: ليس كلّ ج ب صادقاً فكل ج د، ثم تأخذ هذه النتيجة، وتستثنى نقيض المحال ـ وهو تاليها ـ فنقول لكن ليس كلّ ج د، فينتج نقيض المقدّم، وهو أنّه ليس قولنا: ليس كلّ ج ب صادقاً، بل هو صادق).

إنّ حاصل قياس الخلف كون البناء على نقيض المطلوب يلزمه خلاف ما سُلِّم من أحد المقدّمات، وذلك (بصورة أن نأخذ نقيض المطلوب، ونضيف إليه مقدّمة صادقة، ونركّبها على صورة قياس منتج، فينتج نتيجة ظاهرة الامتناع، فيُعلم أنّ سبب ذلك الامتناع ليس تأليف القياس، ولا المقدّمة

---

(1) قال ابنُ السِّكِّيت: الخَلْف: الرَّدِيُّ من الْقَوْلِ ويُقَالُ في مَثَل: " سَكَتَ أَلْفاً ونَطَقَ خَلْفاً " أي: سَكَتَ عن أَلْفِ كَلِمَةٍ ثم تكلَّم بخَطَإ... ويُسْتَعَارُ الخَلْف لِمَّا لاخَيْرَ فيه، وكِلاَهَمَا سُمِّيَ بالمَصْدَرِ أَعْنِي المَحْمُودَ والمَذْمُومَ. الزبيدي، محمد الواسطي، تاج العروس: ج12، ص184.

الصادقة؛ لأنّ الحقّ لا يستلزم الباطل، فعلمنا أنّ سبب لزوم ذلك المحال هو نقيض المطلوب، وذلك النقيض باطل فيكون نقيضه ـ وهو المطلوب ـ حقّاً)[1].

وهذا ما لا خلاف فيه، إلا أنّ الخلاف كلّ الخلاف في حقيقة قياس الخلف، فنقول:

إنّ اقتضاء القسمة ـ على ما تقدّم ـ أنّ القياس إمَّا قياس اقترانيّ، أو قياس استثنائيّ، لا ثالث لهما. فقياس الخَلف لا يخلو إمَّا أنْ يكون قياساً اقترانيًا، أو قياساً استثنائيًا، أو قياساً مركّباً منهما، ولا رابع للاحتمالات الثلاث. والشيخ الرئيس اختار كون القياس مؤلَّفاً من القياسين ـ على ما نصّ عليه في متن الإشارات، وكذا في الشفاء ـ حيث قال: (وقياس الخَلف ـ بالحقيقة ـ هو قياس مركّب من قياسين شرطيّين فقط).

وحقيقته أن يتألف من قياسٍ اقترانيّ شرطيّ، وقياس استثنائيّ، والشرطيّ منهما ما تألَّف من قضيّة شرطيّة متَّصلة وحمليّة، والمتَّصلة مؤلَّفة من مقدّم ـ هو عبارة عن فرض المطلوب باطلاً ـ وتالي هو ثبوت نقيض المطلوب، والحمليّة عبارة عن قضيّة مسلّمة الصدق.

والاستثنائيّ ما تألّف من قضيّة شرطيّة متَّصلة يستثنى فيها نقيض المقدّم لإبطال الملزوم، وهي نتيجة القياس المتقدّم، مع قضيّة استثنائيّة يُستثنى فيها تالي الشرطيّة المتَّصلة، كقضيّة كاذبة، وعندها

ينتج المطلوب صادقاً.

---

(1) الفخر الرازي، شرح عيون الحكمة: ص190، ط1، 1415 هـ ق، إسماعيليان، قم المقدسة.

فتكون صورته كالأتي:

من قياس اقترانيّ شرطيّ:

1ـ الصغرى: لو لم يصدق ليس كلّ(ب ج) فكلّ (ب ج) صادق.

2ـ الكبرى: المفروض صدقها، هو قولنا: وكلّ (ج د).

فينتج لو لم يصدق ليس كلّ(ب ج) فكل (ب د) صادقة.

القياس الاستثنائيّ:

الشرطيّة نتيجة القياس السابق، وهي: (لو لم يصدق ليس كلّ ب ج فكلّ ب د صادقة).

الاستثناء، قولنا: (ولكنّ كلّ ب د ـ كاذبة).

فينتج: (ليس كلّ ب ج صادقاً)، وهوالمطلوب.

تنبيه: هل قياس الخَلف بسيط؟

هذا ما استقرّ عليه رأي الشيخ في حقيقة قياس الخلف، إلاّ أنّه لم يرد بذلك تصريح من المُعلِّم الأوّل في كتبه، بل ذكره في باب القياسات الاستثنائيّة.

ومنه أَشكل بعض المتأخرين على ما بنى عليه الشيخ الرئيس من أنّه لو كان قياس الخلف قياساً مركّباً من الاقترانيّ والاستثنائيّ لما صحّ ذكره في القياسات الاستثنائيّة، وإلاّ لزم كون ما ليس من القياسات الاستثنائيّة منها، وهو ما لا يرتضيه المتعلّم فضلا عن العالم. ومنه أُحدثت بعض التغييرات على ما بنى عليه الشيخ الرئيس، كالتحليل الذي ذهب إليه الشيخ "أفضل الدين

محمد بن حسن المرقي"، المعروف بالقاشي؛ إذ ذهب إلى أنّ الخَلف قياس بسيط من الأقيسة الاستثنائيّة مؤلَّف من متَّصلة مقدّمها نقيض المطلوب، ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدّمها إلى حمليّة مسلّمة، مثلاً المطلوب هو (ليس كلّج ب)، والحمليّة المسلّمة هي (كلّ ب د)، ومقدّم المتصلة هو (كلّ ج ب)، فنقول: لمّا كان (كلّ ب د)، فإن كان (كلّ ج ب)، فـ (كلّ ج د)؛ وذلك لكون هذا المقدّم مع الحمليّة المتسلّمة منتجاً لهذا التالي، ثم يُستثنى نقيض التالي بقولنا: و(لكن ليس كلّ ج د)، فينتج (ليس كلّ ج ب)، فهذا وجه تحليله[1]. فحاصل ما صنعه أنّه حوّل القياس الاقترانيّ الحمليّ إلى قياس اقترانيّ شرطيّ، وذلك من خلال النص على أنّ المقدّمة الصغرى ـ مثلاً ـ منتجة للنتيجة بشرط اقترانها بكبرى مسلّمة، وكذا العكس من أنّ الكبرى منتجة للنتيجة بشرط اقترانها بالصغرى.

وعليه تكون النتيجة لازمة لأيّهما بشرط اقترانها بالأخرى. ومنه وُضِع القياس الاقترانيّ الشرطيّ (كلّما كانت الصغرى صادقة فإذا صدقت الكبرى لزمت النتيجة)، ثم استُثنى نقيض التالي لينتج المطلوب.

وذكر الشيخ الطوسي وجهاً لبيان إمكان كون قياس الخَلف بسيطاً في بعض الصور، حتى لو قلنا بتركيبه على ما ذهب إليه الشيخ الرئيس، حيث ذكر أنّ الخَلف يكون بسيطاً إذا كان تالي القضيّة الشرطيّة يناقض القضيّة الحمليّة المسلّمة دون تأليف قياس مركّب، بحيث نقول: إذا لم يكن المطلوب صادقاً فنقيضه صادق، ولكنّ هذا النقيض باطل، فيكون المطلوب صادقاً.

وإنّما سُمِّي هذا القياس بقياس الخَلف وجهين:

(1) المحقّق نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص379.

أحدهما: أنّ الخَلْف بمعنى الرديء من القول، فلمّا لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة، لا جرم سُمِّي خلفاً.

الثاني: إنّك في هذا الطريق لا تُثبِت مطلوبك بقياس متوجّه إلى المطلوب، بل بقياس متوجّه إلى إنتاج النتيجة الباطلة، ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب، فكأنّ الإنسان ذهب إلى مطلوبه من خلفه، لا من أمامه.

وذكر الشيخ في الشفاء أنّ الخَلْف بمعنى المحال، وسُمِّي قياس الخَلف به لكونه منتجاً للمحال، حيث قال (ومعنى قولهم: قياس الخلف، أي القياس الذي يرد الكلام إلى المحال، فإن الخلف اسم للمحال)[1].

والفرق بين قياس الخَلف والمستقيم أنّ القياس المستقيم يُثبت المطلوب من وجهه، وأمَّا الخَلف فيكون مثبتاً للمطلوب من خَلفه، بعد إثبات بطلان نقيضه.

قال الشّيخ: (وأمَّا أنّ القياس المستقيم الحمليّ كيف يرجع إلى الخَلف، والخَلف كيف يُرجَع إليه، فهو بحث آخر ملاحظ الحال، ممّا ينعقد بين التالي وبين الحمليّة، ولسنا نحتاج إليه الآن. ومداره على أخذ نقيض النتيجة، وتقريبه مع المقدّمة الصادقة التي لا شكّ فيها، فينتج نقيض المقدّم المحال على حاله).

أمّا ردّ المستقيم الحملي إلى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج

---

(1) الشيخ الرئيس بو علي، منطق الشفاء ـ قسم القياس: ج8، ص411، ط1، 1430 هـ ق، مؤسسة ذوي القربى. وهذا المعنى ما ذكره صاحب الوسيط: ج1، ص523، حيث قال: (الخلف اسم من الإخلاف، وفي علم الفلسفة المحال الذي ينافي المنطق ويخالف المعقول).

القياسات الغير البيّنة من الشكلين الآخرين، ويكون بإضافة نقيض النتيجة المطلوب إثباتها إلى إحدى المقدّمتين، ولكن هي المشتملة على هيئة أحد الشكلين الأخيرين لينتج ما يقابل المقدّمة الأخرى ولتكن هي المتّفقة عليها فيكون النتيجة محالة، وبين أن ذلك الإنتاج ليس للمقدّمة المسّلمة الحقّة، ولا للتّأليف المنتج بالذات، فهو إذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل فالنتيجة حقّة.

وأمّا ردّ الخلف إلى المستقيم فعلى خلاف ذلك، وهو أن يضاف نقيض النتيجة المحالة إلى المقدّمة الصادقة أعني القضيّة المتّفق عليها أي القضية المسّلمة لينتج المطلوب على هيئة أحد الأشكال، مثال النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم (كلّ ج د) وقد حصلت من إضافة نقيض المطلوب وهو(كلّ ـ ج ب) إلى القضية المسّلمة وهي(كلّ ب د) على هيئة الضرب الأوّل من الشكل الأوّل، ونقيض المحالة ليس (كلّ ج د) فإذا أضيف إلى المقدّمة المسّلمة الصادقة الأولى وهي (كلّ ب د) أنتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة (ليس كل ج ب) وهو الذي كان المطلوب من الخلف، ولمّا كانت النتيجة المخالفة هي تالي المتّصلة في الخلف فردّ الخلف إلى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي المذكور في أوّل القياسين اللذين حللنا الخلف إليهما، وبين الحمليّة المسّلمة.

وقوله: ولسنا نحتاج إليه الآن. أي لسنا نحتاج في معرفة الخلف إلى معرفة كيفيّة ارتداد المستقيم إليه، وارتداده إلى المستقيم.

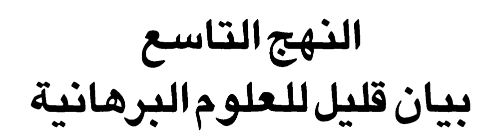
واعلم أن المطلوب إذا كان موجبا كليّا فالخلف لا ينعقد إلّا على هيئة قياس يكون إحدى مقدّمتيه سالبة جزئيّة وهو رابع الثاني وخامس الثالثة، و

إذا كان سالبا كليّا فلا ينعقد إلّا على هيئة قياس يكون إحدى مقدّمتيه موجبة جزئيّة وهو ثالث الأوّل ورابعه وثالث الثاني وثلاثة ضروب من الثالث، وعليه فقس إذا كان المطلوب جزئيّا.

وأمّا ردّ الخلف إلى المستقيم فإن كان الخلف على هيئة الشكل الأوّل ووقع نقيض المطلوب في صغرى الخلف فقياس الردّ يكون على هيئة الشكل الثاني وإلا فعلى هيئة الشكل الثالث، ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدّمة أيضا صغرى كانت أو كبرى، وإن كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالردّ يكون على هيئة الشكل الأوّل، وإلّا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة أبدا في الصغرى، وإن كان الخلف علي هيئة الشكل الثالث و وقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني و إلّا فعلى هيئة الشكل الأوّل ويقع نقيض النتيجة المحالة أبدا في الكبرى، ويتبين جميع ذلك بالامتحان[1].

---

(1) الإشارات والتنبيهات، المحقّق الطوسي، ج1، ص286.



النهج التاسع
بيان قليل للعلوم البرهانية

الفصل الأوّل؛
القياسات من جهة موادّها

قال الشّيخ: (إشارة القياسات البرهانيّة مؤلّفة من المقدّمات الواجب قبولها فإن كانت ضروريّة يستنتج منها الضروريّ على نحو ضرورتها، أو ممكنة يستنتج منها الممكن، والجدليّة مؤلّفة من المشهورات والتقريريات كانت واجبة أو ممكنة، و الخطابيّة مؤلّفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبههما كيف كانت و لو كانت ممتنعة، والشعرية مؤلّفة من المقدّمات المخيّلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة أو كاذبة، وبالجملة مؤلّفة من المقدّمات من حيث لها هيئة وتأليف ليستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة، بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن، ولا يلتفت إلى ما يقال من أنّ البرهانيّة واجبة، والجدليّة ممكنة أكثريّة، والخطابيّة ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا ندرة، والشعريّة كاذبة ممتنعة، فليس الاعتبار بذلك ولا أشار إليه صاحب المنطق، وأمّا السوفسطائيّة فإنّها هي التي يستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجرّبة على سبيل التغليط، فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمّى صاحبها سوفسطائيّا، وإن كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبا ممارياً، والمشاغب بإزاء الجدلي والسوفسطائي بإزاء الحكيم.)

وهذا النهج كلام لثمرة المنطق وهي صناعة البرهان، حيث أنّ المنطق من حيث هو علم يكون برمّته آلي لجميع العلوم، إلّا أنّه من حيث بعضه لبعض فبعض مسائله تطلب لذاتها، وبعضها تطلب لغيرها، وما نحن فيه من صناعة البرهان بالنسبة للبعض الآخر من مسائل المنطق تكون استقلاليّة مطلوبة لذاتها وما تقدّم مطلوب لأجل البرهان، لذا عبّرنا عنه بثمرة علم المنطق.

والحركة التفكريّة هي حركة تأليفيّة بين أمور عدّة، وهذه الحركة تارة تقع في الحدود وتكون بين المفردات، وتسمّى بالحركة التأليفيّة الأولى، والحركة في التصديقات تقع بين القضايا وتسمّى بالحركة التأليفيّة الثانية.

وجيع هذه الحركات بما قبل الصناعات الخمس تُسمّى بالمنطق الصوري، ونفس الصناعات تسمّى بالمنطق المادّي، والمراد من المادّة هنا نفس القضايا، وتختلف باختلاف أصنافها المؤدّية لاختلاف الصناعات.

وأصناف القضايا أربعة كما تقدّم في البحوث السابقة، وعليه قد يقال ينبغي أن تكون الصناعات أربعة لا خمسة، وجوابه أنّ المسلّمات تخرج منها صناعتات صناعة البرهان والجدل، والأقسام الثلاث الباقية من القضايا لكلّ منها صناعة في الجملة.

والمقدار التصديقي من الصناعات (يقيني أو ظنّي...) يتّبع أخسّ القضايا الداخلة فيه من حيث مقدارها التصديقي.

وأوّل الأقيسة والصناعات هو القياس البرهاني لشرفه، وعرّفوه هو قياس مؤلّف من يقينيات، والمعلّم الأوّل ذكر في تعريفه أنّه قياس مؤلّف من الضروريات، فظنوا أنّ مراده القضايا ذوات الجهات الضروريّة، والحال

أنّ مراده اليقينيّة أعمّ من أن تكون ضروريّة، والفرق بين الضروريّ واليقينيّ هو أنّ اليقيني هو وصف التصديق المتعلّق بالقضيّة ومن باب التسامح يقال القضيّة يقينيّة، والضروريّة وصف للقضيّة في الجهات، ومراد المعلّم الأوّل من الضروريّة هنا القضايا اليقينيّة وليس مراده ما في باب الجهات.

وللتمييز بين الأمرين فأنّا نقول في قضيّة (الإنسان ناطق بالضرورة) فجهتها الضرورة، وهذا ثابت لها مطلقاً، ولكن هذه القضيّة مع جهتها هي يقينيّة التصديق،أمّا لبداهتها أو لما أثبتنا به حكمها بدليل يقينيّ سابق، فهي ضروريّة الجّهة ويقينيّة التصديق، والداخل في البرهان منها هو حيثيّة التصديق اليقيني الذي قد يُعبّر عنه بالضروري كما في كلمات المعلّم الأوّل، وليس الداخل منها من حيث جهتها الضروريّة، وإلّا لامتنع دخول القضايا اليقينيّة ممكنة الجهة في البرهان، كقولنا: (الإنسان كاتب بالضرورة) ولم يمنع المعلّم الأوّل ذلك.

وعموماً أصناف[1] الصناعات راجع في تقسيمه وتعدّده لأقسام القضايا وما تفيده في هيئة القياس.

فالبرهان ما كان مؤلّف من القضايا الواجب قبولها وهي اليقينيّة البيّنة أو المبيّنة.

والجدل ما كان مؤلّف من القضايا المشهورة وبعض التقريريّات.

والخطابة ما كان مؤلّف من المظنونان وما يجري مجراها.

والشعر من المخيّلات مع الوزن، والمراد به التقطيعات والتفعيلات على

(1) كونها أصناف لاشتراكها بكونها جميعاً قياس، وهو بمنزلة النوع لها.

نحو متّسق ومنسجم على ما عليه مصطلح العروض، وعند أهل الموسيقى يسمّونه بالنغمة، فيكون معناها الأصوات الموزونة والمتّسقة، والتأليف بين النغمات يُسمّى ألحان، وإذا ألّفتها تأليفاً ثانياً تُسمّى موسيقى.

والمغالطي من المشبهات، سواء ما كانت مشابهة للحق فتسمّى سفسطة، أو ما كانت مشابهة للمشهور فتسمّى مشاغبة.

والبرهان أكملها لأنّها الوسيلة للعلم بالشيء على ما هو عليه وهو تمام الكمال للإنسان وعليه مدار الكمال وبعده العمل، فهو كمال بالذاتللنفس الإنسانيّة.

والمغالطة ليس بكمال بالذات، بل بالعرض لما له من استكشاف ما هو خلاف الحقّ.

والجدل أيضا كماله بالعرض من جهة ردّ الباطل وإزهاقه.

والخطابة بالعرض كمالاً وله نفع في إقناع وتحشيد الناس.

والشعركماله بالعرض لما له من تأثير نفسي إن كان موجّهاً نحو الحقّ.

وهذا التصنيف هو الحقّ وما جرت عليه تقسيمات المصنّفين من المحقّقين، وخالفهم في ذلك بعض الظاهريين من المناطقة حيث ذهبوا إلى تقسيمها بنحو آخر فقالوا: البرهان هو المؤلّف من القضايا الواجبة أي دائمة الصدق، والجدليّ ما كان في غالبه قضاياه صادقة، والخطابيّ ما كان متساوي النسبة للصدق والكذب، والشعر ما تألّف من قضايا كاذبة، وهذا كلام خال من التحقيق والتحصيل.

الفصل الثاني؛
القياسات و المطالب البرهانية

في مسانخة المقدّمات للمطالب

قال الشّيخ: (إشارة،كما أنّ المطالب في العلوم قد تكون عن ضرورة الحكم، وقد تكون عن إمكان الحكم، وقد تكون عن وجود غير ضروري مطلق، كما قد يُتعرّف من حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها، وكلّ جنس يخصّه مقدّمات ونتيجة، فالمبرهن يسنتج الضروريّ من الضروريّ وغير الضروريّ من غير الضروريّ خلطاً أو صريحاً، فلا تلتفت إلى من يقول إنّه لا يستعمل المبرهن إلّا الضروريّات والممكنات الأكثريّة دون غيرها، بل إذا أراد أن يسنتج صدق ممكن أقلّي، ويستعمل في كل باب ما يليق به، و إنّما قال ذلك من قال من محصّلي الأوّلين على وجه غفل عنه المتأخّرون، وهو أنّهم قالوا إنّ المطلوب الضروري لا يستنتج من البرهان إلّا من الضروريّات، وفي غير البرهان يستنج من غير الضروريّات ولم يرد به غير هذا، أو أراد أنّ صدق مقدّمات البرهان في ضرورتها أو إمكانها أو إطلاقها صدق ضروري)

وهذا شروع في بيان مقدّمات البرهان وخصائصها والمطالب، والمراد

من المطالب هي مسائل العلوم المراد إثياتها في نفس العلم. وإذا ما نظرنا لمطالب العلوم نجدها على أنحاء:

مطالب ضروريّة وممكنة ووجوديّة وليست كلّها ضروريّة، وبناءًا على السنخيّة بين بين المقدّمات والمطالب فتنقسم المقدّمات كانقسام المطالب، فقد تكون مقدّمات ضروريّة وقد تكون مقدّمات ممكنة أو وجوديّة، والبرهان جاري في المقدّمات الثلاث، ولا يجب أن تكون مقدّمات البرهان ضروريّة كي تنتج مطالب ضروريّة، ولعلّ وجه اشتباههم أنّهم لم يفرّقوا بين كون البرهان ضروريّ اليقين بالنتيجة، وبين كون نتيجته ضروريّة الجّهة[1]، وكيف يمكن

(1) لكن هنا بحث: هو انّ القضايا الضروريّة الجهة تعرف عن طريق أسبابها الذاتيّة؛ إذ توسيط الفصول والأجناس واللوازم الذاتيّة يؤدّي إلى نتائج معروفة من جهة أسبابها الذاتيّة، فتكون نتائجها متيقّنة عن طريق معرفة أسبابها الذاتيّة، لكن في القضايا الممكنة كيف يتعلّق اليقين بها، نعم لو تعلّق تكون قضايا ممكنة متيقّنة، لكن الكلام لابدّ أن يُحلّل في كيفيّة تعلّق البرهان بها وما هو طريقه؟ ويمكن ان يقال أنّ الإمكان لا سبب له، بل سببه عدم الاقتضاء، فعندما نرى أنّ الإنسان أحياناً يكون كاتب وأخرى لا يكون كاتباً فنقول نفس ليس فيه مقتضي للكتابة فيكون ممكناً، ولكن لو قلنا هكذا فلا نستطيع أن نخطو الخطوة اللّاحقة ونقول: هل هذا الإمكان متساوي أو أقلّي؟ علماً أنّ الأكثري ليس فيه عناء لإثباته من جهة انّه فيه علّيّة اقتضائيّة من ذات موضوعه، كالضحك للإنسان، لكن المتساوي كالبياض للإنسان والحرارة لبعض الأجسام، حيث لا اقتضاء ذاتي ومع تساوي النسبة فيمكن معرفة كونه ممكن، لكن لا يمكن تحديد كونه متساوي أو أقلّي، فالإستقراء لا ينفع. نعم الأقلّي يمكن أن يكون له مخرج من ذلك، فإذا عرفنا الموضوع في مقابله وضده من كون مقابله له في موضوعه اقتضاء فيكون المحمول عندنا محكوم عليه بعدم الاقتضاء فيكون أقلّي، إلّا أنّ هذه المعرفة بالعرض لا بالذات والحال أنّ المطلوب في البرهان المعرفة الذاتيّة لا العرضيّة، ولهذا نحن نرجح رأي المشهور من كون البرهان لا يجري إلّا في الضروريّات دون الممكن المتساوي والأقلّي، نعم وإن كان في النظر البدوي أنّ المطلوب في البرهان هو اليقين بالقضيّة بغض النظر عن جهته. وأيضاً مما يؤيّد ذلك ما سيأتي من شرائط البرهان من كون المحمول يجب أن يكون عرض

القول بمقالهم وكثير من العلوم الحقيقيّة مسائلها جهاتها ممكنة وليست ضروريّة، ففي علم الطبيعة نبحث الحركة للجسم وليست بضروريّة له وكذا التمدّد. والمصنّف مثّل لذلك بقوله: كما قد يُتعرّف من حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها. ومرادهم من هذا المثال هو: مواضع الكوكب بالنسبة للكواكب الأخرى مروراً بمواقع الأبراج الإثني عشر، ويقسّمونها بنحو رسم دارة افتراضيّة لحركة الكواكب ويرسمون عليها خطّين متعامدين يمثلان قطريّ الدائرة فتُقسّم الدائرة لاربعة أقسام، ويقسّمون كل ربع منها لثلاث أقسام فيكون المجموع إثني عشر موقع كل موقع يسمّونه برج، وبعض المواضع فيها يسمّونها اتصال وبعضها انفصال، وهي صفات لوجودها لا لذواتها.

وعموماً إذا نظرنا لحال المطالب فقد تكون ضروريّة، كلزوم كون المثلّث مجموع زواياه تساوي قائمتين، وإذا اردنا إثبات مثل هذه القضيّة فبموجب قانون السنخيّة بين المطالب والمقدّمات فيجب أن تكون المقدّمات في البرهان لمثل هذه المسائل ضروريّة.

وقد تكون ممكنة صرفة أي متساويّة الطرفين، كالشفاء لألم الرأس، وهذه تكون مقدّماتها ممكنة قضاءا لقانون السنخيّة.

إلّا أنّ مثل هذا القانون القائل أنّ الضروري ينتج من الضروريّات مخالف لما ذكرتموه سابقاً في الشكل الأوّل من كون إذا الصغرى المطلقة أو الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا: كلّ إنسان ضاحك (بنحو الفعليّة)، وكلّ ضاحك ناطق، ينتج ضروريّة كلّ إنسان ناطق، فلم لا يجوز أن يستعملها

ذاتي، والحال أنّ الإتّفاقي في المتساوي والأقلّي يكون عرضاً غريباً لا ذاتيّاً.

المبرهن للمطالب الضروريّة، وحصرتم إنتاج الضروريّ من الضروريّات؟

ولجوابه نقول: فرق بين الصورة والمادّة والبحث هناك كان صوريّاً، أمّا لو أدخلنا عنصر المادّة في الاستدلال فيستحيل أن يكون الحد الأوسط هو العلّة لثبول الأكبر للأصغر في إثبات المطالب الضروريّة إذا كان الأوسط ثابت للإصغر بنحو الإمكان؛ إذ لو كان الأوسط هو السبيل الوحيد لإثبات ضرورة الأكبر للأصغر كما في المثال المتقدّم، لكان الحكم على الأصغر بضرورة الأكبر حال زوال الأصغر عنه كاذباً، فلا يكون هذا الإقتران منتج للنتيجة، وكذلك لو كان على الأصغر بالأوسط بالحسّ لما أمكن إثبات كلّيّته له؛ لأنّ الحسّ لا يمنع ذلك، وكذلك لو كان بالإستقراء فإنّه لا يفيد إلّا الظن، نعم لايمكن الحكم بالضرورة إلّا إذا أرجعنا علّة إتصاف الأصغر بالأوسط من حيث طبيعته المشتملة على الناطقة والدور فيه واضح.

وقد تكون المقدّمات وجوديّة أكثريّة كوجود اللّحية للرجل، وقد تكون متساويّة كالذكورة والأنوثة للإنسان، وقد تكون أقلّيّة كوجود الأصبع السادس ليد الإنسان، والجميع يجري فيه البرهان، ولكن الإغلب أن يجري في أكثريّ الوقوع، والمصنّف خالف بذلك المعلّم الأوّل كما هو ضاهر كلامه وكذا ابن رشد حيث ذهبوا إلى أنّ البرهان لا يجري في المتساوي والأقلّي وخصّوه بالأكثري فقط، والشّيخ صريحاً خالفهم بذلك على ما صرّح به في البرهان. والعلّة في ذلك أنّه إذا نظرنا للإمكان بالاعتبار العقليّ بغض النظر عن الوجود الخارجي، قلنا كلام الشيخ صحيح؛ إذ البرهان نظره لليقين ولا علاقة له بالجهة أو مقدار وقوع ذلك الممكن في الخارج اكثري أو متساوي أو اقلّي؛ فالقواعد العقليّة لا تخصّص، وكلّ واحد منها أي الأقلّي والمتساوي

فيه حكم ضروري، وهو أنّ الاصبع الزائد ممكن أقلّيّ دائماً وثابتاً وهكذا في المتساوي. ولكن إذا نظرنا باعتبار الوجود وأنّ البرهان يريد ان يتعرّف على الأشياء من جهة أسبابها، فهذه الأسباب إمّا أن يكون سبب تام للوقوع فتكون دائمة الوقوع، وأحياناً تكون الأسباب مقتضية الوقوع وليست سبباً تامّاً بل علّة ناقصة، كالبذور لأشجارها، وحينها من حيث الوقوع ستكون أكثريّة الوقوع ويمكن الحكم بأكثريّتها ضرورة ودائماً وثابتاً، وأمّا متساوي النسبة أو الأقلّي فسيكون اتفاقي حيث ليس له سبب ذاتي يجعله كذلك، وعليه سيكون سببه خارج عن ماهيّة الموضوع وعليه لايمكن الحكم عليها من جهة اسبابها الذاتيّة، فيكون خلاف ما يحدّده البرهان ووظيفته، إذ وظيفته معرفة الأشياء من جهة أسبابها الذاتيّة، نعم يجري فيه البرهان بالعرض لا بالذات، وعليه للجمع بين قولي الحكيمين نقول: أنّ أحدهما ناظر للقضيّة الإمكانيّة بنحو حقيقي، والآخر بنحو خارجيّ، فالاعتبار مختلف.

في شرائط مقدّمات البرهان وحال المطالب

قال الشّيخ: (و إذا قيل في كتاب البرهان الضروريّ فيراد به ما يعمّ الضروريّ المورد في كتب القياس، وما يكون ضروريّة ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به لا الضروري الصرف، وقد يستعمل في مقدّمات البرهان المحمولات الذاتيّة على الوجهين الأوّلين اللذين فسر عليهما الذاتيّة في المقدّمات.)

كان الأولى من المصنّف أن يؤخر هذا بعد بيان مطلب تقسيم البرهان ومعرفة طبيعة أقسامه، إذ من الواضح أنّ مطلب كم هو متأخّر عن مطلب ما هو، ولكن لا نعلم وجه العكس عند المصنّف، وقد فعل ما ذكرناه في

الشفاء، علماً أنّ ذكر الشرائط يشتمل على بيان شرائط مختصّة ببرهان اللم وبعضها مختصّ ببرهان الإن، ولا يمكن ذكرها بنحو مهمل عن الأقسام وراجع لطبيعة البرهان بغضّ النظر عن أقسامه إلّا في بعض نزر من الشرائط، ولعل الشيخ ملتفت لذلك فلم يذكر من الشرائط إلّا ما كان مشتركاً.

ومن المعلوم انّ البرهان الحقيقيّ هو البرهان اللمي لا الإنّي من جهة أنّه جاري على المجرى الطبيعي من العلّة إلى المعلول المفيد للإثبات الضروريّ، وهذا معنى أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها، ومنهم من نقض على هذه القاعدة وقال من المعلوم عندنا وجداناً أنّ الأشياء قد تعرف من معلولاتها ولا يجب علمها من عللها، لكن هذا زيغ واضح عن مراد أصحاب القاعدة وما عنوه منها، إذ مرادهم أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا من أسبابها ليس مطلق المعرفة، بل مرادهم المعرفة الدائميّة اليقينيّة وهذه لا تعرف إلّا من العلل، إذ المراد البرهاني ليس هو المطابقة والجزم فقط، بل هذا جزء من وظيفته، وتمام وظيفته هو المعرفة الدائمة الثابتة التي لا يمكن نقضها ولا يتحصّل ذلك إلّا من علّته.

وحاصل الشرائط

أن تكون المقدّمات ضروريّة، ويراد به ما يشمل الضرورة الذاتيّة والضرورة الوصفيّة، التي يُعبّر عنها بنحو جامع بالمطلقة العرفيّة العامّة الشاملة لهما، وليس المقصود منه الضروريّ الذاتي فقط، وسرّ ذلك هو ضمان عدم انفكاك المحمول عن الموضوع، فإن كان وصف الموضوع وصفاً عنوانياً عرضيّاً للزم من انفكاكه انفكاك المحمول مع بقاء الموضوع، كقولنا: (الجسم الأبيض مفرّق للبصر)، فبإنفكاك البياض عن الجسم ينفك عنه محمول كونه مفرّق

للبصر، ومثل هذه القضايا لا تكون برهانية لعدم ثبات الحكم فيها، بخلاف ما لو كان العنوان ذاتيّاً فالحكم ثابت له مادامت الذات باقية.

أن يكون المحمول من المحمولات الذاتية الشامل للذاتي المقوّم والعرض الذاتي، ويعبّر عنه بشرط المناسبة في بعض الإطلاقات.

وهذا خلاصة ما ذكره المصنّف من شرائط البرهان، ويضاف لها:

أن تكون المقدّمات أقدم من مطالب البرهان، ثبوتاً؛ لأنّ وظيفتها إفادة العلّة، وهذا الشرط في الوجود.

أن تكون أعرف عندنا، وهذا شرط في العلم والإثبات بالنسبة لنا، وملاك الأعرفيّة إمّا أن تكون بديهيّة أو مُبيّنة ترجع للبديهيّات.

أن تكون كلّيّة، والمراد منها شمول الوصف لجميع أفراد الموضوع وفي جميع الأوقات، بخلاف ما كان في القياس المشترط كلّيتُه بأن تكون شاملة لجميع الأفراد بغضّ النظر عن انطباقه عليه في جميع الأوقات.

أن تكون محمولات قضاياه أوّليّة بمعنى أن يثبت للموضوع أوّلا لا بتوسط مفهوم آخر، فقولنا: (الإنسان جسم) ليست أوّليّة؛ لأنّ الجسم ثابت للإنسان بتوسّط الحيوان، وسرّ اشتراطه هو للضرورة العلميّة وتميز العلوم التي يدخل فيها البرهان، وإلّا من حيث جريان البرهان بغضّ النظر عن تداخل العلوم وعدم تداخله يجري بمثل هذه القضايا وإن كانت عارضة لأمر أعمّ، نعم يشترط في البرهان أن لا يكون عارض لأمر أخص لعدم تحقّق الكلّيّة.

وليعلم أنّ شرط الضرورة وشرط الكلّيّة نحتاج إليهما في المطالب الضرورية والكلّية لا في المطالب الممكنة والوجوديّة.

وأيضاً أنّ البرهان وإن كان قد أشترط في مقدّماته الكلّيّة، لكن لا يعني ذلك عدم جريان البرهان في بعض القضايا الشخصيّة إذا كان الشخص ثابتاً والحكم له بالذات كما في الواجب، ولذا لا يصغى لمقالة من أخرج القضايا المرتبطة بالواجب وجعلها من علم آخر، نعم إذا كان الشخصي متغيّر والبرهان جاري له بالعرض لا بالذات يكون خارجاً عن صناعة البرهان، كقولنا (زيد جسم).

والشّخ كما قدّمنا لم يذكر من الشرائط إلّا إثنين منها الضرورة والذاتيّة وترك الباقي، وتركه لها كان مبنيّ على أنّ شرط التقدّم مما لم يذكره لأنّه من شرائط البرهان اللميّ وهو في مقام التكلّم عمّا به الاشتراك بين أقسام البرهان، ولم يذكر شرط الكلّيّة من جهة أنّ الكلّيّة ههنا يُغني عنها شرط الضرورة، وامّا الأوّليّة فلم يذكره من جهة أنّه راجع للعوارض الذاتية بأحد اعتباراته.

قال الشّيخ: (وأمّا في المطالب فإنّ الذاتيّات المقوّمة لا تطلب البتة، وقد عرفت ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه، وإنّما تطلب الذاتيّات بالمعنى الآخر في مقدّمات العلوم وموضوعاتها.)

المطالب في البرهان لا بدّ أن تكون محمولاتها غير ذاتيّة لموضوعاتها، لكن بعض الظاهريين قالوا بخلاف ذلك وجوّزوا طلب الذاتي وما دعاهم لذلك أمورمنها:

أوّلاً: أنّنا قد نتصوّر الذات ولا تنصوّر ذاتيّاتها فنطلبها.

ثانياً: أنّ الحكماء قد أقاموا البرهان على جوهريّة الجواهر الخمسة ومنها النفس خصوصاً، وهو جنس لها.

ثالثاً: أنّهم يقولوا الإنسان جسم لأنّه حيوان

والجواب عن الجميع واضح

أمّا الأوّل فلأنّه قد تقدّم أنّ تصوّر الشيء لابدّ وأن يكون تصوّر له بجميع ذاتيّاته إذ هي ذاته وقوامه فلا يعقل تصوّر الذات من دون ما هو قوامها، نعم قد يغفل الذهن عن تصوّرها تفصيلاً لكنّها حاصلة إجمالاً على ما تقدّم بيانه، فلا تطلب مرّة أخرى.

وأمّا عن الثاني فإنّه يقال: لا يقيم الحكيم الدليل على جوهريّة الجواهر من حيث أنهّا معلومة له حدّاً، بل من حيث معلومة له رسماً، فيقيم الدليل على كون هذا المرسوم جوهراً، ففي النفس مثلاً يتعرّفها أوّلاً أنّها مدبّرة للبدن وهو رسمها وعرض لها، ويثبت كون هذا المدبّر جوهراً، وهو ليس بجنس للنفس من حيث هي مدبّرة، بل هو جنس لحقيقتها.

وأمّا الثالث فلجوابه نقول: أنّ الجنس له اعتباران اعتبار بشرط لا وهو المادة ولا بشرط، واعتبار بشرط لا يكون علّة للحيوان لأنّه جزءه، أمّا باعتبار لا بشرط فهو متأخّر في ثبوته للإنسان عن الحيوان، بمعنى الجسم الناطق متأخّر عن الجسم النامي الحسّاس بالرتبة العقليّة، فلو لم يثبت الجسم النامي لا يثبت الجسم الناطق، والجسم المتأخر هو الجسم اللابشرط لا اللبشرط لا.

وعلى أيّ حال ما راموا لإثباته في البرهان بحسب المثال هو بيان علّية الحيوان لثبوت الجسم للإنسان لا إنيته، بحيث أرادوا الكشف عن لمّيّة ثبوت الجسم للإنسان لا للكشف عن ثبوت الجسم له.

ومن هذا يظهر أنّ الذاتي قد يطلب، لكن ذلك منحصر بأمرين:

إذا كان ذي الذاتي معروف رسماً لا حدّاً على ما تقدّم.

في حال إثبات لمّيّة الذاتي لا إنّيّته.

وهذا الموردان لا يتعارضان مع أصل القاعدة.

الفصل الثالث؛
الموضوعات والمبادئ والمسائل[1]

---

(1) وههنا كلام يقع في مراحل ثلاث:
الأولى: بيان موضوع العلم وتمايز العلوم.
الثانية: بيان أنَّ مسائل العلم ينبغي أنْ تعتني بدراسة ما يعرض أوَّلاً وبالذات لموضوع ذلك العلم، ولا تعتني بدراسة مطلق ما يعرض الموضوع.
الثالثة: بيان ما يناسب موضوعات العلوم من منهجٍللتعرُّف على أحكام ما نُسبت إليه.
المرحلة الأولى: في بيان موضوع العلم وأثره في تمايز العلوم
لا يخفى أنّنا إذا وضعنا اليد على مجموعة من المسائل لدراستها يلزمنا أوّلاً إطلاق اسم جامع لتسميتها، ومحدداً لطبيعة هويّتها، وهو ما يُسمّى باسم العلم على ما تعارفت عليه الفنون بعادتها، كعلم الطّب، وعلم الفقه، وعلم الفلك، وهذا ممَّا لا ريب في ضرورته واتفاق العقلاء على حسنه، إلَّا أنَّ هناك مَكمَنُ سؤال حاصل هو:إنَّ تسمية مجموع مسائلٍ ما باسم علم ما، وضبطها على أنَّها علم واحد بعينه، يقع تحت أيِّ ضابطةٍ يمكن اعتمادها كَملاك في إطّلاق اسم العلم وتسميته؟
لا يخفى أنَّ الجواب لا يخلو من أحد أمورٍ أربعة:
ـ 1أن يكون بملاك محمولاتها.
ـ2أن يكون بملاك غاية ما يرجى من دراسة مجموع مسائلها.
ـ3أن يكون بملاك طبيعة ما يُتّبع من منهج في تحقيقها.
ـ4أن يكون بملاك موضوع مسائلها الجامعَ لشتاتها وترامي أطرافها.
أمّا الأوّل، فلا يخفى أنَّ محمولات العلم الواحد متعدّدةٌ لا يمكن اعتمادها جميعاً في وحدوية المسائل المتعدّدة، بل تعدّد المسائل إنّما كان بتعدّد المحمولات غالباً، وما به التعدُد والاختلاف لا يصحّ جعله جامعاً وما به الاتّحاد.

وأمّا الثّاني، فالغرض والغاية المترتبة على مسائل العلم الواحد، إمّا أن تكون من قبيل التّرتّب الاتّفاقي والعرض المفارق على تلك المسائل، وإمّا أن تكون من قبيل التّرتّب الذّاتي والعرض اللازم. والفرق بين الأمرين لا يخفى، حيث ذو التّرتّب الاتفاقي لا يكون دائميّاً أو اكثريّاً في وقوعه وتحققه بنحو الفعليّة، بخلاف ما كان ذاتيّاً إذ لا يكون إلّا دائميّاً أو أكثرياً مع احتمال جواز وقوع المانع، ولا يُظنُّ بوجود مصنّف لعلم ما يقبل كون ترتّب الغاية على مجموع مسائله اتفاقيّاً؛ لما فيه من العبث ونقض الغرض من تقنين قانون لها يُسمى بالعلم، فالمتعيّن إذاً كون ترتّب الغاية من قبيل التّرتّب الذّاتي أو الراجع للذات على مجموع المسائل المبحوثة.

ومن المعلوم أنّ الغاية من توابع وجود الشّيء بعد تحقّقه في الخارج وخروجه إلى الهوية المتعيّنة، فلو أخذنا الغاية من ملاكات التّميز بين العلوم سيكون أخذاً لما بالعرض مكان لما بالذّات؛ لكونها الأثر ـ الدّائمي أو الأكثري ـ المترتّب على مجموع المسائل، وكلّ أثر يستدعي مؤثّراً في وجوده، فيبقى السّؤال قائماً عن تلك الجّهة الذّاتيّة المؤثرة في ترتّب الغاية، ويبقى العقل الضّروري مُدركاً للزوم وجوده وإن خفيّ علينا.

وأمّا الثّالث، فلا يُظنّ لذهاب أحد إليه لوضوح بطلانه؛ من جهة كون وحدة الصّناعة بين العلوم لا تُصيّر العلوم المتنوّعة واحدة، كعلم الرّياضيات وعلم المنطق والفلسفة المعتمدة جميعها على صناعة البرهان والمنهج العقليّ.

فينحصر الأمر برابع الفروض موضوع المسائل؛ لثباته وعدم تغيّره في عموم المسائل، ولكونه المقتضي المؤثّر لترتب الغاية المقصودة من كلّ علم.

أحوال الموضوع في العلوم

وموضوع العلم الواحد قد يكون واحداً مفرداً، كموضوع علم الرّياضيات، حيث يكون العدد هو المحور الدّائرة عليه مسائل علم الرّياضيات (الحساب)، وتُطلب فيه عوارض العدد الذّاتيّة التي يكون منشأها ذات العدد وحقيقته.

وقد يكون متعدّداً على الحقيقة، فإن قصرنا النّظر على ذوات الموضوعات فلا يلتأم منها علم؛ لتباينها ذاتاً ولتباين الغاية المترتّبة عليها من حيث الذّات، فلا تستقيم وحدويّة في العلم، مع كونها من ضروريات تدوين العلم؛ وإلّا لجاز جمع المسائل المتباينة موضوعاً وغايةً وتشكيل علم واحد منها، ولا يخفى بطلان ذلك، ومقدار مخالفته للوجدان وما عليه عمل العقلاء. وعلى هذا إن كانت موضوعات العلم الواحد متباينة ذاتاً لابدّ من جهة ما تتأحد بها تلك الذّوات؛ لتكون الموضوعات المتباينة موضوعاً واحداً للعلم من حيث تلك الجهة، مؤثرةً

للغاية المقصودة من العلم من حيث تلك الجّهة أيضاً، سواء كانت الجهة ذاتيّة أم عرضيّة تؤخذ على نحو الحيثيّة التّقيديّة للمتباينات، وحينها يتحصّل الموضوع الواحد للعلم، ويكون المؤثر في حصول الغاية الواحدة من مجموع المسائل هو تلك الجّهة الذّاتيّة، أو الحيثيّة التقيديّة، كدراسة أنواع الحيوانات كموضوعات متعدّدة تحت علم واحد، لكن من حيث أنّها تتأحد بالجنس المشترك بينها (الحيوان)، وكدراسة الخط والسطح والجّسم تحت علم واحد من حيث اشتراكها بالجنس المشترك (مقدار)، هذا في الجهة الذاتيّة، ومثال الجهة العرضية التقيديّة، كدراسة الأجزاء المتباينة لجسم واحد مأخوذة من حيث أنّها أجزاء ذلك الجّسم، وكدراسة افعال متعدّدة نوعاً تحت علم واحد من حيث طاعة الشّريعة مثلاً فتكون مؤثّرة في تحقق الطّاعة لفعل المكلفين كما في علم الفقه، وكدراسة ادلّة متعدّدة نوعاً تحت علم واحد من حيث دلالتها ذاتاً أو اعتباراً، فتكون مؤثرة في استنباط مدلولها، كما في علم الأصول.

ومّما قدّمناه يُعلم أنّ لموضوع العلم احوالاً في كيفيّة أخذه موضعاً للعلم،فإمّا أن يكون قد أخذ على الإطلاق من جهة هويته وطبيعته غير مشترط فيها زيادة معنى، ثمّ طلبت عوارضها الذاتية المطلقة مثل العدد للحساب. وإمّا أن يكون قد أخذ لا على الإطلاق، ولكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير أن يكون فصلاً ينوعه، ثمّ طلبت عوارضه الذّاتية التي تلحقه من تلك الجّهة، مثل النّظر في جسم الإنسان من حيث الصحة والمرض.

انحاء الاختلاف والمداخلة بين الموضوعات في العلوم وما يترتب عليه من أثر

بعد أن تقرَّر ما ذكرناه من ملاك تمايز العلوم،وأنّه منحصر بالموضوع، تصل النّوبة إلى سؤالٍ آخر حاصله: هل اختلاف الموضوعات بين العلوم على نَسَقٍ واحد، أم على نُسقٍ مختلفة؟

حاصل جوابه: إنّ اختلاف الموضوعات بين العلوم على أنحاء عدّة،أمَّا اختلاف على الاطلاق في ذات الموضوعات، كاختلاف موضوع علم الرّياضيات مع موضوع علم الطّبيعيّات، فالأوّل موضوعه العدد، والثّاني موضوعه الجّسم من حيث قابليته للحركة والسكون، وهما مختلفان ذاتاً، متباينان مصداقاً. أو اختلاف مع شيء من المداخلة بينهما.

والمداخلة والاشتراك بين العلوم ممكن أن نتصورها على انحاء ثلاث:

النحو الأوّل:، ولهذا أفراد ثلاثة متصوّرة

أعمّ كالجنس، والآخر أخصُّ، كالنوع، كعلم الأحياء ونسبته لعلم الحشرات

أعمّ كالجنس، والآخر أخصّ كالأعراض الخاصّة بالنوع، كموضوع علم الطبيعي لموضوع الموسيقى؛ فانّ موضوع الموسيقى عارض نوع من أنواع موضوع العلم الطبيعى وهو الصوت.

أعمّ من جهة كونه لازم أعمّ، كعموم الموجود والواحد لسائر موضوعات العلوم.
النحو الثاني: أن يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء متباين، مثل علم الطب والأخلاق: فإنّهما يشتركان في قوى نفس الإنسان من جهة ما الإنسان حيوان، ثم يختصّ الطّب بالنظر في جسد الإنسان واعضائه، ويختصّ علم الأخلاق بالنظر في النّفس الناطقة.
النحو الثالث: أن يكون ذات الموضوع فيهما واحد، لكن أخذ باعتبارين مختلفين، فصار باعتبار ما موضوعا لهذا العلم، وباعتبار آخر موضوعاً لذاك العلم، كالجسم موضوع لعلمي الهيئة والطبيعي.

الثمرة المترتّبة على معرفة الاختلاف والاشتراك

من أهمّ ثمار معرفة ذلك، هو انفراد وانفصال العلوم عن بعضها، أو تداخلها على نحو الجزئيّة، أو على نحو العلم الأعلى والأسفل، ومقدار اشتراكها بالمباديء القريبة، أو كون مسائل بعضها مباديء للآخر، وهذا راجع لطبيعة الاختلاف المطلق أو التداخل، وتفصيله معتمد على ماقدّمناه كالآتي:
فإن كان الاختلاف بينهما مطلقاً، كما في الطبّ والرياضيات، فلا تداخل بينهما ولا اشتراك من حيث هما علمين بهذين الموضوعين، ولايكون أحدهما في مسائله مبدءاً للآخر إلّا بنحو العرض.
وإن كان الاختلاف بالنحو الثالث من الانحاء المتقدّمة، فبينهما اشتراك بمقدار المبادئ المتعلقة بذات الموضوع فيهما بغضّ النظر عن حيثية العلمين.
وأمّا إذا كانت بينهما مداخلة واشتراك بالنحوين الأوّلين المتقدّمين، فعلاقة العلمين تكون على أحدّ احتمالات ثلاث:
فقد يكون أحد العلمين جزء من الآخر ومن مسائله.
وقد يكون منفرداً عن العلم الآخر، ولكنّه تحته.
وقد يكونان متباينين منفصلين كما لو كانا متخالفين مطلقاً.
والاحتمال الثالث ـ **يكونان متباينين منفصلين** ـ هذا منحصر بالنّحو الثاني من انحاء التداخل والاشتراك المتقدّمة. والمائز بينه وبين ما لو كانا موضوعا العلمين متباينين مطلقاً، مع اشتراكهما بكونها علمين متباينين، هو أنّ مع اختلاف موضوعي العلمين مطلقاً لا يوجد ماهو مشترك من المباديء القريبة بينهما، كالطب والرياضيات، ولا تكون مسائل أحدهما من مباديء العلم الآخر بالمعنى المصطلح في العلوم الحقيقيّة، نعم قد تتداخل بعض مسائلهما

بالعرض لا بالذات.

وأمّا الاحتمال الأوّل والثاني ـ كونه جزء، وكونه تحت ـ فمنحصر أمرهما بين الأقسام الثلاث من النحو الأوّل من انحاء الاشتراك المتقدّمة ـأن يكون بين الموضوعين عموم وخصوص ـ

وذلك لأنّ الأخصّ إمّا أن يكون قد صار أخصّ بفصول ذاتيّة، ثم طلبت عوارضه الذاتيّة من جهة ما صار نوعا، و ذلك مثل علم الحشرات لعلم الحيوان، فيكون العلم بالموضوع الأخصّ جزءاً من العلم الّذي ينظر في الموضوع الأعمّ. وواضح أنّ مثل هذين العلمين يتداخلان بالمباديء القريبة، وأيضاً يكون الأعمّ في بعض مسائله مباديء للأخصّ.

وإمّا أن يكون نظره فى الأخصّـ وإن كان بفصل مقوّم ـ فليس من جهة ذلك الفصل المقوّم وما يعرض له من جهة نوعه مطلقاً، بل من جهة عوارض ذلك الفصل ولواحقه، مثل نظر الطبيب فى بدن الإنسان؛ فانّ ذلك من جهة ما يصحّ ويمرض فقط. وهذا يفرد العلم الأخصّ عن العلم الأعمّ و يجعله علماً تحته وليس جزء منه. وهنا يكون بينهما اشتراك في المباديء القريبة، إن كانت تلك المباديء في الحقيقة هي مبادئ للعلم الأعمّ أوّلاً، باعتباره فرداً له لا من جهة تلك الحيثيّة للعلم الأخصّ، وأيضاً تكون بعض مسائل العلم الأعمّ مباديء قريبة للعلم الأعمّ.

وإمّا أن يكون الشيء الّذي صار به أخصّ ليس يجعله نوعاً، بل يفرده صنفاً بعارض، وينظر فيه من جهة ما صار صنفاً. وهذا أيضاً يفرد العلم الأخصّ عن العلم الأعمّ، ويجعله علماً تحته لا جزءاً منه، كعلم طبّ الأسنان ونسبته لعلم الطبّ مطلقاً. وهذا النحو من حيث المباديء كالقسم الذي قبله.

أمّا إذا كان الأخصّ عارضاً لشيء من أنواع الأعمّ، كالنّغم إذا قيست إلى موضوع العلم الطبيعي؛ فإنّها من الصوت وهي من جملة عوارض تعرض لبعض أنواع موضوع العلم الطبيعي، وهو الجسم من حيث هو متحرك وساكن. وقدأخذت النغم فى علم الموسيقى من حيث اقترن بها أمر غريب منها ومن جنسهاـ وهو العددـ فتطلب لواحقها من جهة ما اقترن بها ذلك الغريب، لا من جهة ذاتها وذلك هو الاتفاق والاختلاف المطلوب فى النّغم. فحينئذ يحب أن يوضع لا تحت العلم الّذي فى موضوعه تعرض النّغم، بل تحت العلم الّذي منه ما اقترن به. و ذلك مثل وضع الموسيقى تحت علم الحساب لاجزء منه. ومثل هذا العلم من حيث المبادئ، يمكن أن يستفيد من مبادئ علم موضوع ما عرضت عليه ـ موضوع العلم الطبيعي كما في المثال ـ، ويمكن أن يستفيد من مبادئ ما أخذت معه من أمر غريب ـ علم الحساب كما في المثال.

وأمّا إذا كان الخصوص والعموم من جهة اللّوازم، كعموم الموجود والواحد، فلا يجوز أن يكون العلم بالأشياء الّتي تحته جزءاً من علمه؛ لأنّها ليست ذاتيّة له من أحد وجهي الذاتي- و لا العامّ يوجد في حدّ الخاصّ ولا بالعكس- بل يجب أن تكون العلوم الجزئيّة ليست أجزاء منه. ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات فيجب أن يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما، وهو علم ما بعد الطبيعة والعلم الأعلى والفلسفة الأولى. ولأنّه لا موضوع أعمّ منهما فلا يجوز أن يكون العلم النّاظر فيهما تحت علم آخر.

تنبيه:

فيما يتعلق بعلم الواجب والمبدأ لجميع الموجودات، فحيث أنّ العلم بالنسبة للعلوم جميعاً منحصر أمره بين أن يكون كلياً أو جزئياً، فلا يصحّ أن يكون النّظر في المسائل المتعلقة بالمبدأ جزء من علم جزئي، ولا أيضاً أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي؛ لأنّه يقتضي نسبة إلى كلّ موجود، فجعله جزئي لبعضها دون بعض تحكم لا مرجح فيه، ولا يصحّ أيضاً أن يكون موضوعاً للعلم الكلّي؛ لأنّه ليس أمراً عامّاً، كما في موضوع الفلسفة الأولى، فيجب أن يكون العلم به جزءاً من العلم الأعلى الذي يكون موضوعه الموجود من حيث هو موجود؛ لاقتضاء مثل هذا الموضوع مع ما له من عمومية نسبة لمبدئه وسببه الواجب والمبدأ لجميع الموجودات. نعم لا يبعد جعله في علم آخر إذا لوحظ بحيثية كونه مفارق عن المادّة في علم الناظر في الامور المجردة عن المادّة، وهذا كما في علم النفس، إذ من حيث أنّ النفس مبدأ الحركة جزء من العلم الطبيعي، وأمّا النظر فيما يخصّها من حيث هى مفارقة فإنّه يتعلق بالعلم الناظر فى المفارقات. ويبقى في موضوع المبدأ الأوّل تنبيه آخر، متعلق بكونه علماً مستقلاً يُسمّى بعلم الكلام، نوافيه البحث بعد التعرض للمناهج وملاك اطلاق مسمّى العلم على مجموع المسائل بعونه تعالى.

توجيه

ومن لطيف الذكر في المقام أنَّ ملاحظة نسب العلوم فيما بينها، واكتشاف أيُّهما أعمُّ وأيُّهما أخصُّ، ومعرفة كيفيَّة التداخل والاشتراك، يُعينُ الباحث القاصد لمعرفة أسرار العلوم أنَّ هناك جملة من المبادئ مشتركة بين هذه العلوم المتداخلة، إن حرَّرها الباحث ونقَّحها، فإنَّه قد قطع شوطاً بدفعةٍ واحدةٍ في علومٍ مختلفة، لكن ليلتفتأنَّ هذه المبادئ إنَّما هي مشتركة بين العلوم المختلفة بمقدار اشتراك موضوعات العلوم وما به تماثلها، وأنَّ الباحث قادر على إعمال هذه المبادئ بمقدار هذا الاشتراك بين العلوم لا مطلقاً، وهذا محلٌّ منزلق الأقدام، حيث وقع بعض

من ليس له تمرُّس بالعلوم، بأن أجرى مبادئ علم في مسائل غيره بمجرَّد أن لاحظ نوع اشتراك بين موضوعيهما، فوقع في تحصيل ما لا ينبغي من النتائج في علمه الباحث فيه، فأوجد فجوةً في العلم من حيث لا يشعر ومن حيث غفلته بأهميَّة مثل هذا الموضوع.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى من مراحل البحث.

المرحلة الثانية: بيان أنَّ مسائل العلم إنَّما يتمُّ بناء هيكلتها من خلال الاقتصار في العلم على دراسة ما يعرض أوَّلاً وبالذات لموضوع ذلك العلم، ولا تعتني بدراسة مطلق ما يعرض الموضوع.

بعد إثبات وتشخُّص محور العلم ومسائله المتمثّل بموضوعه، علينا في المرحلة الثانية بناء وإنشاء هيكلة المسائل التي ينبغي أن نبحثها في العلم ولو بنحوٍ إجمالي؛ كي نتمكن من ضبط ما يلزم بحثه في هذا العلم،ونمنع تداخل المسائل فيما بينها، وادخال ما ليس في العلم في العلم، ومعلوم فيما لو بُحثت المسألة في غير علمها فإنّه سننتهي بها لنتيجة على خلاف واقعها، وبهذا نكون قد ساهمنا في إيجاد فجوة جديدة في العلوم بعد فجوة خلط المواضيع، ومنه تتبيَّن أهميَّة هذا البحث ومقدار دوره في رفع الاختلافات المفتعلة في العلوم.

وهنا ثمَّة **سؤال** حاصله: كيف نتمكن من رسم الملامح الأولى، وهيكلة مسائل العلوم بنحوٍ أولي؟

للجواب عن ذلك نقول: إنَّ هذا البحث كان الشغل الشاغل للفلاسفة والمفكِّرين منذ القدم، بحيث لا تخلو كلمات **المعلِّم الأوَّل أرسطو** من ذكره فيما وردنا من النصِّ الكامل لمنطقه، وإن لم يكن قد أشار إليه بعنوانه الخاصّ وبحثه المتعارف، إلى أن وصلت النوبة إلى فلاسفة الإسلام، فنجد أنَّ ابن سينا قد أشبع كتبه في بيان ملاك التعرُّف على طبيعة مسائل العلم، وتعرَّض لذلك في مواضع عدة، منها في كتابه «**الشفاء**»، سواء في بيان موضوع العلم أو في باب البرهان، وكذا ذكره في سائر كتبه المنطقيَّة مثل: «**الإشارات**» و«**التنبيهات**» و«**الرسائل**» وغيرها من متفرقات كتبه، وكذلك قد أشار إليه بنحوٍ تفصيليٍّ **المعلِّم الثاني الفارابي** في كتبه المنطقيَّة أمثال: «المنطقيات» و«إحصاء العلوم»، وهكذا توالت ذكر هذا المطلب على جميع ألسنة الفلاسفة في العصر الإسلامي، أو مَن تعرَّض لمطالب الفلسفة إلى يومنا هذا،من أمثال: **شيخ الإشراق، والميرداماد المعلم الثالث، والفخر الرازي، والشهرزوري، وبهمنيار، وابن رشد، وابن باجة، وصدر المتألِّهين، وغيرهم.**

وحاصل ما ذكروه هو: إنَّ مسائل العلم ينبغي أن تتعرض إلى ما يعرض الموضوع أوَّلاً وبالذات، ومن تأثير ذاتهلا مطلق ما يمكن أن يعرض الموضوع، سواءٌ في ذلك كان موضوع المسألة هو موضوع العلم، أو ما يرتبط به مما يصحّ أن يكون موضوعاً للمسألة، فمن أرادأن يرسم ملامح مسائل علم الطب مثلاً، عليه أن يبحث ما يمكن أن يعرض الجسم لذاته من جهة ما هو مبحوث عنه، لا ما يعرض الجسم مطلقاً؛ فلذلك نرى أنَّ علم الطب يهتمُّ بدراسة ما يتألف منه الجسم وما يعرضه من أمراض، ويهتمُّ بدراسة خصائص الأعضاء ووظائفها، ولا نراه يبحث كون الجسم أبيض أو أسود،أو أنَّالجسم جسم عالم أم جاهل، فإنَّها من الأعراض الغريبة التي تعرض الجسم لا لذاته من حيث الجهة المبحوث عنها.

ولا أريد هاهنا الغور في عرض مزايا هذا المطلب، وبيان كلام أهل النظر فيه لطول الكلام عنه وكثرة مقدِّماته، والكلّ مسطر في كتبهم ومسفوراتهم، لكن التعليل في الجميع راجع لكون المسائل المبحوث عنها في العلم تمثل أحكاماً ثابتة للموضوع لا بنحو الاتفاق ومعرض الزوال، فالعاقل لا يجهد نفسه لما هو اتفاقي الحصول قد لا يتكرر، أو ما هو في معرض الزوال، ولا يكون الحكم ثابتاً للشيء ما لم تكن علله راجعة لموضوع العلم، أو موضوع المسألة، بأحد ما قدّمناه من الانحاء السّابقة في كيفيّة أخذ الموضوع.

المرحلة الثالثة: بيان ما يناسب موضوعات العلوم من منهجٍ للتعرُّف على أحكام مانُسّبت إليه.

لو أردناأننكتب تعريفاً مختصراً للمنهج الذي أردنا عرضه في مرحلتنا هذه، والذي يلعبدوراً كبيراً في حلِّ كثيرٍ من مسائل العلوم ورفع الخصومات بين المتحاورين، لأمكنناأن نقول: **إنَّ المنهج هو عبارة الأسلوب والطريقة التي تُتبع في الاستدلال على إثبات الأعراض الذاتيَّة لموضوعات العلوم**، وبعبارةٍ أخرى نقول: هو نحو الاستدلال على صحَّة مسائل العلم.

من هذا التعريف يتبيَّن بدواً أنَّ تحديدمنهج العلم يتوقف على معرفة أمرين:

الأمر الأوَّل: معرفةالطبيعة الماهويَّة والوجوديَّة للموضوع، فقد يكون الموضوع موجوداً له نحو وجودي غير متلبسٍ بلباسٍإمكانيٍّ ومادّيٍّ، كما في وجود الباري تعالى شأنه، وعندها لا يمكن إخضاع مثل هذا الموضوع لمنهجلا ينال نحو المجرَّدات والواجبات، وكذا لا يخضع لمنهجٍ لا يفيد اليقينيات؛ إذ الوجودات والواقعيات ليس من الإنصاف تعلّق الظنِّ بها والمشكوكات، ومع ذلك يقال لها علما بالاطلاق الاصطلاحي، فلا يقال: إنَّ مضروب الثلاثة والأربعة أظنّه اثني عشر، أو أشكّ أنَّه كذلك.

قال الشّيخ: (إشارة إلى الموضوعات و المبادئ و المسائل في العلوم.)

وهذا البحث في أحوال العلوم، والمراد من العلم ليس تلك الكيفيّة النفسانيّة، وإنّما المراد الصناعات في العلوم.

والعلم أيّاً كان متقوّم بأمور ثلاث: موضوع العلم، ومسائل العلم، ومبدأ.

وهذا النحو من التكوين ما يقتضيه طبيعة كلّ علم، فالمبتدأ بالعلم لابدّ

ومن عرف هذا ستنسد معه فجوة إنكار الوجود الإلهي المستندة إلى: **أنَّ ما لا يقع تحت تجربتي فهو ليس بموجود**؛ لإمكانأن يقال له:إنَّ طبيعة الموضوعالإلهيونحو وجوده ممَّا لا يمكن إخضاعه لمنهج الحسِّ والتجربة؛ لعدم تلبسه بلباس المادة ومنال الحسِّ.
وقد يكون للموضوع نحو وجودٍإمكاني، لكنه متنزِّه عن عالم الحسِّ والمادة، كوجود العقول أو ما يصطلح عليها بالملائكة روائيّاً إن ثبت ذلك، فمثل هذا السنخ من الموضوع لا يمكن أن يُتعامل معه على ضوء منهجالحسِّ والتجربة، وإن أمكن التعامل معه على أساس قوانين عالم الإمكان، إذ عالم الإمكانأوسعوجوداً من المادة بحسب البرهان.
وقد يكون لموضوع العلم نحو وجودٍ إمكاني متلبس بالمادة وعوارض المحسوسات، ومثل هذا الموضوع من الممكن أن يُجرىعليه المنهج المشتمل على قوانين عالم الإمكان وقوانين عالم المادة المتمثِّلة بالمنهج الاستقرائي والمنهج التجريبي.
فممَّا ذكرناه ـ وإن كان ذكره بنحوٍ إجماليٍّـفي هذا الأمر الأوَّل يتّضح أنَّلتحديد طبيعة موضوع العلم لها الأثر الكبير في تعيين طبيعة المنهج المتبع في تقصِّي حقائق مسائله، وسيأتي منَّا بإذنه تعالى بياناًكثر لهذه المسائلة عند التعرُّض للمناهج المقترحة في العلوم.
الأمر الثاني: معرفة الأدوات التي زوّد الإنسان بها في أصل تكوينه، وبحثه في علم النفس .
فالمناهج التي يتمكن الإنسان من استعمالها يستحيل أن تكون خارجة عن حيطة قواه وأدواته المتمكن من إعمالها وتوسيطها في التوصّل إلى حقائق الأمور، وهذا التوقّف والاعتماد يستدعي منَّا أن نبحث أوّلاً عن القوى والأدوات، التي يتمكن الإنسان من تسخيرها في معرفته، وبيان حقيقتها، ودليل صحَّة الاعتماد عليها، ودائرة حجيَّتها، ومقدار كشفها عن الواقع على ما هو عليه؛ ليتسنى لنا استعمال كلِّ أداةٍ من أدوات المعرفة في مجالها، وتوظيفها في حقلها المعرفي المخصَّص لها، **وهذا التوظيف هو ما نصطلح عليه بالمنهج المتبع في العلم**.

أن يلحظ شيئاً أوّلاً، ثمّ يبدأ بطرح الأسئلة عليه بطريقة يتعرّف بها على أحوال ذلك الشيء، ومن الواضح لا يتمكّن معرفة أحكام شيء يجهله ما لم يعتمد على امر معلوم عنده سابقاً، وهذا الأمور هي ما نسميها بالعلم، فالأوّل منها موضوع العلم، وثانيها مسائل العلم، وثالثها مبادئ العلم.

وعليه يمكن تعريفها بالنحو الآتي:

موضوع العلم: ما يبحث في العلم عن أعراضه الذاتيّة، ويعبّر عنه بالاصطلاح ما عليه البرهان، وهو قد يكون واحداً للعلم، وقد يكون كثيراً، والكثير منها لابدّ فيها من الرجوع لجهة واحدة بها وحدويّة العلم، كموضوع علم الطب إذا أخذنا فيه جسم الإنسان والأدوية والأغذية، ووحدويّتها بكونها منسوبة للصحّة والمرض. وأيضاً الموضوع في العلم قد يوضع بنحو مطلق غير مقيّد بشيء، كالعدد في علم الحساب، وقد يُقيّد بحيثيّة تقيديّة، وهذه الحيثيّة التقيديّة قد تكون من الاعراض الذاتيّة للموضوع، كالحركة والسكون للجسم في العلم الطبيعي فموضوعه الجسم لا مطلقاً، بل من حيث هو مقيّد بالحركة والسكون التي هي من اعراضه الذاتيّة، وقد تكون عرض غريب، كالجسم من حيث هو موجود، وكالأكر من حيث الحركة موضوع علم الأكر، والحركة العارضة على الكرة عرض غريب على الكرّيّة الموجودة فيها كشكل هندسي.

وليعلم أنّ نسبة موضوع العلم لموضوعات المسائل قد يكون هو نفسه أو راجع إليه، وكيفيّة الرجوع إليه هو إمّا أن يكون موضوع المسألة نوع من أنواع موضوع العلم، فالجسم التعليميّ والجسم الطبيعيّ من موضوعات مسائل علم الطبيعة الراجعة كأنواع من موضوع العلم الذي هو المقدار،

وقد يكون جزء من موضوع العلم، كمسائل العيون والمخ في علم الطب الراجعة كأجزاء من موضوعه جسم الإنسان، أو تكون موضوعات المسائل من الأعراض الذاتيّة لموضوع العلم، كمسألة الأوّلي وما فيها من حكم في علم الرياضيّات والتي تكون عرض ذاتيّ لموضوع العلم الرياضي العدد.

مسائل العلم: مجموع الأحكام المرتبطة بموضوع العلم، ويُعبّر عنها بالاصطلاح ما له البرهان.

ولها خاصّيّتان، فليس كلّ حكم يرجع للموضوع بنحو من الأنحاء يكون من مسائل ذلك العلم، وأهمّ خصائصها إثنتان:

أوّلها: أن تكون متناسبة، ومعنى التناسب فيها أن تكون دائرة حول محور واحد، أو محاور مختلفة ترجع لمحور واحد، وأن تكون محمولات تلك المسائل عرضية ذاتيّة لموضوعها.

وثانيها أن تكون نظريّة.

مبادئ العلم: مامنه البرهان، وسيأتي تفصيلها.

قال الشّيخ: (ولكلّ واحد من العلوم شيء أو أشياء متناسبة يبحث عن أحواله وعن أحوالها، وتلك الأحوال هي الأعراض الذاتيّة له، ويسمّى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة، ولكلّ علم مبادئ ومسائل، فالمبادئ هي الحدود والمقدّمات التي منها تؤلّف قياساته، وهذه المقدّمات إمّا واجبة القبول، وإمّا مسلّمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تُصدّر في العلوم، أو مسلّمة في الوقت إلى أن يتبيّن وفي نفس المتعلم تشكّك فيها.

والحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة وأجزائه و جزئيّاته إن كانت، وحدود أعراضه الذاتيّة وهذه أيضاً تصدّر في العلوم، وقد يجمع المسلّمات على سبيل حسن الظن بالمعلّم، والحدود في اسم الوضع فتُسمّى أوضاعاً، لكن المسلّمات منها يختصّ باسم الأصل الموضوع، والمسلمات على الوجه الثاني تُسمّى مصادرات وإذا كان لعلّم ما أصول موضوعة فلا بدّمن تقديمها و تصدير العلم بها، وأمّا الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء، لكنّها ربّما خصّصت بالصناعة وصدّرت في جملة المقدّمات، وكلّ أصل موضوع في علم فإنّ البرهان عليه من علم آخر.)

والبحث هنا عن المبادئ تفصيلاً، ولمّا كانت المبادئ ضروريّة لكلّ علم، والعلم مسائله منقسمة إلى تصوّريّة وتصديقيّة فكذلك المبادئ تنقسم إلى مبادئ تصوّريّة وتصديقيّة، والمبادئ التصوّريّة هي حدود موضوع العلم، وحدود موضوعات مسائل العلم، وحدود الاعراض الذاتيّة للموضوعات في العلم ومسائله، ففي مسألة (الجسم متحرّك) لابدّ من معرفة حدّ الجسم وحدّ المتحرّك.

والمبادئ التصديقيّة هي عبارة عن القضايا التي تدخل في الاستدلال على مسائل العلم، وهي إمّا بديهيّة وتُسمّى بالأصول المتعارفة، كالنقيضين لا يجتمعان، وتنقسم إلى عامّة وخاصّة، ومرادنا من العامّة ما تدخل في علوم متعدّدة على حدّ سواء كالمثال المتقدّم، والخاصّة ما تختصّ بعلم ما، كالاحكام المثبتة للجسم في الإلهيّات التي تُستعمل في الطبيعي. وإمّا مبادئ تصديقيّة نظريّة وتُسمّى بالمسلّمات، وهي إمّا مع المسامحة فهي الأصول

الموضوعة، وإمّا مع التشكيك وتُسمّى مصادرات.

وجميع هذه المبادئ تُصدّر في أوّل العلوم إلّا ما كانت منها العامّة والمشهورة، إلّا إذا كان استخدام العامّة والمشهورة يحتاج إلى تخصيص للعلم بتغير موضوعها أو محمولها، بحيث لا ينتفع منها مع بقائها على صيغتها الأولى.

الفصل الرابع؛
في نقل البرهان و تناسب العلوم

قال الشّيخ: (إشارة:اعلم أنّه إذا كان موضوع علم ما أعمّ من موضوع علم آخر إمّا على وجه التحقيق وهو أن يكون أحدهما وهو الأعمّ جنساً للآخر، وإمّا على أن يكون الموضوع في أحدهما قد أخذ مطلقا وفي الآخر مقيّداً بحالة خاصّة فإن العادة قد جرت بأن يُسمّى الأخصّ موضوعاً تحت الأعمّ، مثال الأوّل علم المجسمات تحت علم الهندسة، ومثال الثاني علم الأكر متحرّكة تحت علم الأكر، وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون أوّلي باسم الموضوع تحته، مثل علم المناظر تحت علم الهندسة، وربما كان موضوع علم ما مبايناً لموضوع علم آخر لكنّه ينظر فيه من حيث أعراض خاصّة لموضوع ذلك فيكون أيضاً موضوعاً تحته، مثل الموسيقي تحت علم الحساب.)

للعلوم علاقة تربط بعضها ببعض وتجري بينها أحد النسب الأربعة، والشّيخ تكلّم على التناسب فقط بين العلمين دون المتباينة؛ لأنّه أراد أن يتكلّم عن كيفيذة نقل البرهان بين العلوم.

ومعرفة النسبة بين العلوم متوقّفة على معرفة موضوعاتها والنسب

بينها، ونقل البرهان يكون عادة بين الأعمّ الأخصّ، ونسب الموضوعات إمّا أن تكون على نحو العموم والخصوص، وهو إمّا أن يكون نوع تحته مثل الهندسة للمجسّمات، فموضوع الهندسة المقدار والمجسّمات موضوعها الممتدّ بالأبعاد الثلاث، وإمّا مأخوذاً على نحو الصنفيّة بأن يقيّد العارض بأمر عارض ذاتي، فيكون الموضوع الجديد صنف تحت المطلق، كعلم الأكر المتحرّكة تحت علم الأكر، وقد يكون موضوع العلم السافل مأخوذاً بالوجهين هذين، بحيث يكون موضوع العلم السافل نوع من العالي ولكن عند البحث عنه يبحث عنه من حيث أنّه مقيّد بعرض ذاتي ما من الاعراض الذاتيّة للعالي، مثاله علم المناظر تحت الهندسة فهو يبحث عن الخطوط المفروضة على المخروط النوري الخارج من بصر الإنسان على ما عليه الفرضقديماً، فالمخروط نوع تحت المقدار ولكنّنا نبحث عن الخطوط من حيث هي معروضة النور المتّصل بالعين بين الرائي والمرئي، فأصل الموضوع نوع من العلم العالي وتمام الموضوع صنف.

وأيضا قد يكون العلم السافل مباين للعلم العالي، لكنّنا نبحث عن موضوعه بما هو مقيّد بعرض من الاعراض الذاتيّة للعالي، مثاله العلم الموسيقي المندرج تحت الحساب، فموضوع الموسيقي النغمة ولكن من حيث هي معروضة التأليف العددي، فالنغمة من حيث هي نغمة مباينة للحساب ولكن من حيث هي معروضة للتأليف تكون تحت علم الحساب لأنّها مقيّدة بعرض من اعراضه الذاتيّة.

قال الشّيخ: (و أكثر الأصول الموضوعة في العلم الجزئيّ الموضوع تحت غيره إنّما يصحّ في العلم الكليّ الموضوع فوق على أنّه كثيراً ما

يصحّ مبادئ العلم الكليّ الفوقاني في العلم الجزئيّ السفلاني، وربّما كان علم فوق علم وتحت آخر وينتهي إلى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود، ويبحث عن لواحقه الذاتيّة وهو العلم المُسمّى بالفلسفة الأولى.)

مبادئ العلوم إمّا أن تكون بيّنة وإمّا ان تكون مُبيَّنة، والمُبيَّنة إنّما تتبيّن في علم سابق أعلى من العلم الذي هي مبدأ له، وهذا وجه احتياج العلم السافل للعلم العالي، وقد تنعكس المسألة فيكون العالي محتاج في بعض براهينه للسافل وهذا على خلاف المجرى الطبعي، ولكن نحو احتياج العالي للسافل ليس كنحو احتياج السافل للعالي، بل يكون العالي محتاج للسافل في بعض براهينه لبعض مسائله ولا تكون جارية مجرى المبدئ لجميع براهين مسائله أو أكثرها كجريان المبادء من العالي للسافل، ومثاله ما قد وقع من المعلّم الأوّل في إثبات مسألة وجود الخالق التي هي من مسائل العلم الإلهي من خلال الاعتماد على الحركة والطبيعة الراجعة لموضوع العلم الطبيعي، لكن هذا المورد يجب أن لا يكون ما في السافل المأخوذ كأصل موضوعي في العالي معتمد في إثباته على نفس تلك المسألة في العالي التي يكون مبدء لها وإلّا لزم الدور الصريح وهو باطل.

ومهما كان علم فوق علم وهذا الفوق تحت علم آخر فلابدّ أن تنتهي السلسلة لموضوع هو أعمّ الموضوعات يكون موضوعه ومبادئه بيّنة ويبحث عن اعراضه الذاتيّة المناسبة له من حيث هو ويكون أعمّ العلوم، ومصداقه العلم الفلسفي المُسمّى بالفلسفة الأولى، وعموميّة موضوع الفلسفة راجعة لأمرين، من حيث أصل مفهومه الذي يصدق على جميع الموجودات،

بخلاف باقي العلوم الذي يكون موضوعها موجوداً ما، وأيضاً له عموميّة من جهة الحيثيّة التي يبحث عن موضوعه، فمن حيث هو موجود وهي أعمّ الحيثيّات بخلاف باقي العلوم التي تكون موضوعاتها مقيّدة بأمر ما، كالطبّ من حيث الصحّة والمرض، فموضوع الفلسفة عامّ ومطلق من حيثيّتين.

ملاحظة: المصنّف أتمّ ما عُنون بعنوان نقل البرهان وتناسب العلوم، لكنّ نجد أنّ المصنّف لم يتعرّض لكيفيّة نقل البرهان إلّا بنحو مقتضب في الجملة، لذا ينبغي التعرّف على ما المراد من نقل البرهان بين العلوم وأيّ معنى مقصود منها، ولها احتمالان:

أن يكون العلم السافل مبتني على مبدئ بُرهن عليه في العلم العالي وحينها كانّنا نقلنا البرهان من العالي للسافل، لكن من الواضح هذا المعنى رديء من جهة أنّ المنقول هو نتيجة البرهان لا نفس البرهان، وقولنا برهان يعني الحد الأوسط وليس كذلك المنقول، بل نتيجته.

أن يكون موضوع السافل هو بعينه موضوع العالي لكن بإضافة عرض على موضوع السافل، فيكون نفس البرهان الموجود في العالي نستعمله في السافل؛ إذ العرض لايؤثّر على المعروض بعينه الذي كان موضوعاً في العلم الأعلى، كعلم المناظر الذي هو تحت الهندسة، فالاحكام الذاتيّة في الخطّ الموجودة في العلم الأعلى تجري عليه مع براهينها ولا يؤثّر عليه كونه خط نوري فلا يخرجه عن هندسيّته، بحيث لو جرّد لرجع لموضوعيّة مسائل علم الهندسة، وهذا هو النقل الحقيقيّ للبرهان.

الفصل الخامس؛
برهان اللّم و برهان الإن

قال الشّيخ: (إشارة، إنّ الحدّ الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض كان البرهان برهان لم؛ لأنّه يعطي السبب في التصديق بالحكم، ويعطي اللميّة في التصديق ووجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب، و إن لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط، فأعطى اللمّيّة في التصديق ولم يعط اللمّيّة في الوجود فهو المُسمّى برهان إن؛ لأنّه دلّ على إنيّة الحكم في نفسه دون لميّته في نفسه، فإن كان الأوسط في برهان إن مع أنّه ليس بعلة لنسبة حديّ النتيجة هو معلول لنسبة حديّ النتيجة لكنّه أعرف عندنا سُمّي دليلاً، مثال ذلك قولك إن كان كسوف قمري موجوداً فالأرض متوسّطة بين الشمس والقمر، لكنّ الكسوف القمري موجود، فإذن الأرض متوسّطة.

وأعلم أنّ الاستثناء كالحدّ الأوسط، وقد بينت التوسّط بالكسوف الذي هو معلول للتوسّط، والذي هو برهان لم أن يكون الأمر بالعكس فيتبيّن الكسوف ببيان توسّط الأرض، وأنت يمكنك أن تقيس قياساً حملياً من القبيلتين بحدود مشتركة، وليكن الحدّ الأصغر محموماً والحدان الآخران

قشعريرة غارزة ناخسة، وحمّى غب، والمعلول منهما القشعريرة.)

المقدّمة في القياس يجب أن تكون علّة للتصديق في النتيجة وهذا المقدار مقوّم لدليليّة الدليل وقياسيّته، وملاك المقدّمتين هو وجود الحدّ الأوسط، وهذا ما تقدّم بيانه في القياس المناسب لمقام الإثبات، ولكن ما في البرهان إضافة لما تقدّم في القياس ينضاف إليه التيقّن من مطابقة ما في الإثبات ما في الثبوت، وإحراز هذا المقدار منحصر بالعلّيّة والمعلوليّة، ومن هنا قسّموا البرهان إلى اقسام اعتماداً على العلّيّة، فإمّا أن يكون الحدّ الأوسط علّة للنتيجة في الوجود ونفس الأمر أو لا، فإن كان فهو برهان اللّم، والآخر فإمّا أن يكون الحدّ الأوسط معلول للنتيجة أو لا، والأوّل هو الإن الدليلي الخاص، والثاني الإن المطلق على ما عليه بعض الإطلاقات، وما ذكره المصنّف من المثال وكيفيّة عكسه واضح.

وههنا بحث هو أنّ القاعدة تقول ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها، ومن المعلوم أنّ برهان الإن هو معرفة ثبوت الحكم من خلال المعلول لا العلّة، فكيف يصحّ جعله برهاناً وقسماً من اقسامه؟ ولا يقال أنّه مفيد لعلّة التصديق، لأنّ هذا المقدار متحصّل من القياس مطلقاً وغير مختصّ بالبرهان، وبرهانيّة البرهان تزيد معرفة عن أصل القياس كما قدّمنا. ولكن يمكن أن يقال أنّ برهان الإن تقوم برهانيّته على أساس أنّ المعلول فيه (الحدّ الأوسط) معلوم علّيته مسبقاً، ثمّ ينتفع منه من حيث أنّه معلول معلوم العلّة في إثبات الحكم المعلّل لشخص حكم آخر، كمن علم أن الكسوف يحصل لتوسّط القمر بين الشمس والأرض في عام سابق، فلو شاهدت الكسوف لسنة لاحقة لعلمت بالتوسّط فيكون الأوسط المعلول كاشف عن العلّة الحاصلة،

نعم لابدّ من أختلاف العلّتين بالشخص كي لا يلزم الدور، ويجري هذا في المطالب الجزئيّة، وهذا وجه من الوجوه، وبعض قال أنّ برهان الإن خارج وإنّما اقتضته القسمة، كما ذهب له الشّيخ في كتاب البرهان.

قال الشّيخ: (واعلم أنّه لا سواء قولك إنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول مطلقاً، وقولك إنّه علّة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر، وهذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر لكنّه علّة لوجود الأكبر في الأصغر.)

كلّ موجود له وجود في نفسه وله وجود رابط من جهة أخرى، سوى الواجب فليس له وجود لغيره، ولذا يمكن أن تنظر لموجود باعتبارين باعتبار نفسه وباعتبار غيره، والعلّة تدور حول هذين النحون من الوجود، فللموجود علّة باعتبار وجوده في نفسه وعلّة باعتبار وجوده لغيره، وعلى هذا فيمكن أن يكون (أ) علّة لوجود (ب) في نفسها ثمّ ترجع (ب) فتكون علّة لوجود (أ) لكن لا لنفسه فيلزم الدور، بل علّة لوجوده في (ج)، فالأوّل علّة لوجوده الأسمي والثاني علّة لوجوده الحرفي، فالحدّ الأوسط في برهان اللّم علّة لثبوت الأكبر للأصغر وليس علّة لثبوت الأكبر في نفسه، ولا مانع من كونه كذلك لكن على نحو اللابشرط، بل حتّى لو كان معلولاً له فلا فرق في ذلك في البرهان اللّمّي. وهناك من غفل عن ذلك كابن رشد وصاحب التحصيل.

اضافة وتحصيل:

لم يبيّن المصنّف كعادة المناطقة الأقدمين ما يتعلّق وبرهان الملازمات أو ما يُعبّر عنه ببرهان شبه اللّم، مع أنّه من أهمّ البراهين وأشهرها استعمالاً في باب الإلهيّات سواء بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ، وإن كان لا تخلوا كلماتهم

من الإشارة إليه كما في كلمات الفارابي أو ابن سينا والسيد الداماد وصدر المتالهين، ونبّه عليه صريحاً السيد العلامة في تعليقته على الأسفار، وملاكه العلّة التحليليّة كالإمكان والوجود، ويمكن ادخاله في برهان اللّم بتعميم الملاك في العلّة المذكورة فيه فيقال العلّة المقصودة في برهان اللّم ما كانت أعمّ من العلّة التحليليّة أو العلّة الوجوديّة، أو نعبّر عنها العلّة في نفس الأمر والواقع، وبهذا لا نحتاج لجعل تسمية جديدة له، بل يعتبر من المصاديق لبرهان اللّم.

الفصل السادس؛
في المطالب

قال الشّيخ: (من أمّهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقاً أو موجود بحال كذا، والطالب به يطلب أحد طرفي النقيض، ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهيّة ذات الشيء، وقد يطلب به ماهيّة مفهوم الاسم المستعمل.)

المطالب على نحوين أساسيّة وفرعيّة، والمراد من كون المطالب أساسيّة أو ما يعبّر عنها بالكلّيّة هو ما يسأل عنها بحو لا يعوّض مكانها غيرها، ولا يستغني عنها علم من العلوم، والفرعيّة ما يقوم غيرها مقامها ويمكن أن يتغنى عنها في بعض العلوم، ومثال الأساسيّة، كمطلب (هل هو)، (ما هو)، (لِمَ هو) ، وبعض ذهب إلى أنّ هذه الثلاثة ستّة في واقعها من جهة أنّ (ما هو) تنقسم لقسمين حقيقيّة وشارحة، و(هل هو) إلى البسيطة والمركّبة، و(لم هو) التصديقيّة والوجوديّة، وبعض أضاف للأساسيّة رابعة بإضافة (أي هو)، وقسّموا الأربعة إلى أداتين تصوّريّة (ما هو) و(أي هو)، والتصديقيّة (هل هو) و(لم هو).

ولكلّ واحدة من هذه الأدوات ما يسأل بها عن نحو محدّد من المسؤول

عنه موافق لمعناها، فـ(ما هو) ما يسأل بها عن الحقيقة مطلقاً، سواء كان ذلك لأمر موجود ومتحقّق فيقال لها ما الحقيقيّة، أو غير معلوم التحقّق والوجود عيناً فتقال حقيقته بإزاء الاسم وتسمّى ما حينها بالشارحة والاسميّة، ومثال الأولى (ما الإنسان)، ومثال الثانية (ما الخلئ)، والجواب عنها إمّا أن يكون بالحقيقة وهو الموافق للوضع و الاصطلاح، ويقال له الحدّ على ما تقدّم، أو يكون بغيرها من الاعراض ويقال له الرسم، لكن وقوع الرسم في جوابها فإمّا للتوسعة في أصل وضع ما التي يسأل بها عن الحقيقة، وإمّا للضرورة إن لم يكن للحقيقة حداً معلوما عندنا أو لا حدّ لها كالجوهر.

قال الشّيخ: (ولا بدّ من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء إذا لم يكن ما يدلّ عليه الاسم المستعمل حدّاً للمطلوب مفهوماً. وكيف كان فإنّ المطلوب فيه شرح الاسم.)

وهنا إشارة لكيفيّة الترتيب الطبعيّ الواقع بين هذه الأدوات الاستفهاميّة، ومطلب (ما) الشارحة مقدّم على مطلب هل البسيطة، سواء ما سُئل بها عن المعنى الأسميّ التفصيليّ للمفهوم، كقولنا: مالنفس؟ أو الحقيقة الواقعيّة للشيء، وقد يختلف جوابهما، ففي مثال النفس قد يكون جواب (ما) الأسميّة كونها شيء مدبّر للبدن، وقد يتّفق فيقال في جواب (ما النفس) الأسميّة: جوهر مجرّد ذاتاً مادّيّ فعلاً، الذي هو عين جواب ما الحقيقيّة.

وفي عبارة الشّيخ ههنا نوع تصحيف وقع في النسخ، ففي بعضها ما أثبتناه (إذا لم يكن ما يدلّ عليه الاسم المستعمل حدّاً للمطلوب مفهوماً)، وفي نسخة أخرى (إذا لم يكن ما يدّ عليه الاسم المستعمل جزءاً للمطلب مفهوماً)، والتفسير الأوّل للعبارة الأولى أن يكون (حدّاً) خبر كان، بمعنى

إذا كان هذا المعنى ليس معناً حدّيّاً، وأمّا إذا كان معنى حدّيّ فلا يتقدّم على هل البسيطة؛ لأنّ الحد هو للحقيقة الموجودة فلا معنى بعد ذلك للسؤال عن وجوده، إذ ما يُسئل عنه بـ(ما الشارحة) لا يكون حدّاً للشيء، وإلّا يلزم تحصيل الحاصل، هذا أوّلاً، وثانياً أن يكون مبهماً لا معلوماً؛ إذ السؤال بـ(ما) سؤال عن المجهول.

والتفسير الآخر هو أنّه استخدم (حدّاً) للتمييز أو الحال، ومفهوماً خبر كان.

وأمّا على النسخة الأخرى للعبارة الثانية، فـ(جزءاً) تصير تميز أو حال للمطلب و(مفهوماً) خبر كان، وعندها سيحمل المطلوب على القضيّة وأجزائه التصوّرات.

وهذه الوجوه فيها شيء من التكلّفات والراجح (ما لم يكن الاسم المستعمل حدّاً لمطلب مفهوماً)، بمعنى إن لم يكن الاسم مُفهِماً للمعنى فنحتاج لبيانه بحدّ ما، كمن يجهل معنى العقل من لفظه فيقال له حدّه: جوهر مجرّد ذاتاً وفعلاً.

قال الشّيخ: (فإذا صحّ للشيء وجود صار ذلك بعينه حدّاً لذاته أو رسماً إن كان فيه تجوّز.)

ما وقع حدّاً أو رسماً للشيء بإزاء لفظه واسمه قبل العلم بوجوده يكون ذلك بعينه حدّاً له أو رسماً بعد العلم بوجوده، بمعنى ما كان قبل هل البسيطة بإزاء الاسم يكون بعينه حدّاً أو رسماً للشيء بعد هل البسيطة، كمثال النفس على ما ذكرناه.

قال الشّيخ: (ومنها مطلب أي شيء، ويطلب به تمييز الشيء عمّا عداه، ومنها مطلب لم الشيء، وكأنّه يسأل عمّا هو الحدّ الأوسط إذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط، أو يسأل عن ماهيّة السبب إذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط، وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الأمر ولا شكّ في أنّ هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوة أو بالفعل.)

أيّ يطلب بها التميز مطلقاً ذاتيّاً كان أو عرضيّاً، كقولنا أيّ حيوان هو في ذاته؟ فيجاب أنّه ناطق مثلاً، أو يقال أيّ إنسان هو؟ وهنا ينحصر الجواب بالعرضيّ فيقال كاتب أو ضاحك، وقيل يمكن أن يستعاض عن (أي) بمطلب ما هو، فيقال ما الإنسان؟ فيجاب أنّه حيوان ناطق فوقع الفصل في جواب ما هو ضمناً مع الاستغناء عن استعمال (أي)، لكن هذا المورد ليس مما يمكن البناء عليه للاستعاضة مطلقاً، وإنّما يمكن ذلك حال كون المسئول عنه النوع كما في المثال، أمّا إذا كان المسئول عنه الجنس فلا تقوم (ما هو) مقام (أي هو)؛ إذ السؤال عن الجنس بـ(ما هو) حقّه من الجواب حدّ الجنس لا حدَّ النوع المشتمل على الفصل، فيقال في ماهو الحيوان: جسم نامي حسّاس متحرّك بالإرادة، غير مشتمل على مميّز الإنسان، ولذا عُدَّ من أصول المطالب لا من فروعها، بهذا اللحاظ.

و(لم هو) لها نحوان على ما قدّمنا (لم) التصديقيّة، و(لم) الوجوديّة، ومطلبها يرجع للحد الأوسط، سواء لحدّيّة التصديق والإثبات فقط كما في (لم) التصديقيّة، أو لحدّيّة الثبوت في نفس الأمر والواقع كما في (لم) الوجوديّة، وعلى أساس هذا الوجه يكون مطلب (لم هو) راجع لمطلب (ما

هو) ما هو الحدّ الأوسط الثبوتي أو الإثباتي.

وعموماً مطلب (لم هو) يأتي في المرتبطة الطبعيّة بعد مطلب (هل هو)، سواء تلك البعديّة بالفعل بأن يسأل أوّلاً عن هلّيّة الحكم ثمّ بعد ذلك يسأل عن لمّيّته، كمن يسأل هل القمر منخسف ثمّ يسأل عن لمّيّة حكمه، أو سواء كانت تلك البعديّة بالقوّة بمعنى أنّ مَنْ سالَ بـ(لم هو) وإن لم يسأل بالفعل بسؤال (هل هو) لكنّه بمنزلة من فرغ من هذا السؤال وكأنّه قدّمه على (لم هو) وإن لم يسألْه.

قال الشّيخ: (ومن المطالب أيضاً كيف الشيء، أو أين الشيء، ومتى الشيء، وهي مطالب جزئيّة ليست من الأمّهات، بل تنزل أن تعدّ فيها، ويستغنى عنها كثيراً بمطلب هل المركب إذا فطن لذلك الأين والكيف والمتى ولم تعلم نسبتها إلى الموضوع المطلوب، فإنّ لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا، وكان مطلباً خارجاً عمّا عدّ.)

ويمكن الاستعاضة عن هذه المطالب بمطلب (هل) المركّبة في حالة كون الأين أو الكيف والزمان معلوم، لكن نسبته للموضوع غير معلومة، كمن يعلم في أيّ مكان هو كالمسجد لكن يجهل نسبته لزيد المعيّن فيسأل هل زيد في المسجد، لكن لو كان يجهل المكان أو الزمان فضلا عن نسبته للموضوع فينحصر السؤال بهذه الأدوات، كمن يجهل أين زيد فيسال عنه بـ(أين)، وكمن لا يعلم وقت شروع الدرس فيسأل متى وقت شروع الدرس.

وما ذكرناه من إمكان الاستعاضة جعل مثل هذه الأدوات من فروع المطالب لا من أساسيّاتها، وأيضاً يضاف لذلك من كون هذه المطالب لا نحتاجها ببعض الموجودات مما لا تتّصف بمقالاتها، كالواجب فلا أين له

ولا متى ولا كيف، وكالعقول في بعضها.

ومن الملاحظ على ما ذكره الشيخ أنّة لم يذكر مطلبي (كم) و (من) علماً أنّها من المطالب الجزئيّة كمن ذكر.



النهج العاشر
قياس المغالطة

قياس المغالطة

قال الشّيخ: (النهج العاشر في القياس المغالطيّة.)

الصناعات المذكورة في علم المنطق ـ على ما عليه المشهور ـ خمس، إلاّ أنّ الشيخ الرئيس ذكر صناعتين منها في كتابه الإشارات والتنبيهات، ومراده من ذلك مراعاة الأهم فالأهم من تلك الصناعات، مع أهميّة ما لم يذكره.

ثمّ إنّ الشيخ قدّم صناعة البرهان لكونها مرادةً بذاتها، وللكمال النفسيّ لنفس المتعلّم، بخلاف سائر الصناعات التي تكون مطلوبة للغير بمقتضى طبيعتها، أو للذات لكن بلحاظ غيريّ، على ما عليه صناعة المغالطة؛ إذ غايتها معرفة الشرّ للاتقاء منه، فالقصد فيها قصد بالعرض، لا بالذات.

والمُعلِّم الأوّل ذكر السفسطة في كتبه تحت عنوان: (تبكيت[1] السفسطائيين[2])، وذكره في ذيل كتاب الجدل، فكتاب الجدل ـ

---

(1) بكّته بالحجّة وبكته: غلبه. تقول: بكته حتى أسكته. وبكته: قرعه على الأر، وألزمه ما عيّ بالجواب عنه. انظر: أساس البلاغة: ج1، ص30. وكذا قال صاحب القاموس: المباكتة مغالبة الخصم بالحجة وإفحامه.

(2) السفسطائية sophism كلمة يونانيّة مشتقة من اللفظة «سفسطة» (سوفيسما: sophism)

التي تعني الحكمة والحذق. وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموَّهة، والحذاقة في الخطابة أو الفلسفة، كما أُطلقت على كلّ فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادئ، كفلسفة الريبيّة (الشكيّة)، واللّا أدريّة، والسوفسطائيّة حركة فلسفيّة غير متكاملة ضمن نظام، ظهرت في القرن الخامس قبل الميلادي، ومركزها أثينا، وهي فلسفة عملية تقوم على الإقناع لا على البرهان العلمي أو المنطقي، وعلى الإدراك الحسيّ والظن، وعلى استعمال قوة الخطابة والبيان والبلاغة والحوار الخطابي، والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يُعتقَد أنّه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السفسطائيّة عنواناً أعلى للمغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة.

تعدّ السفسطائية دعوة نسبية شكيّة، وتمرداً على العلوم الطبيعيّة، فقد كانت في صميمها دعوة إلى الاقتصار في تفسير الكون على الظواهر وحدها، من دون الاستعانة بأيّ مبادئ خارجية أوعوالم أخرى، وكانت أيضاً دعوة ضد المدرسة الإيليّة، التي كانت تبحث عن الحقيقة خارج عالم الظواهر بوصفه عالماً وهميّاً. فقد حوّلت السفسطائيّة الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان، وقلبت أسسه، وغيّرت معاييره؛ إذ تركت الظواهرالخارجيّة جانباً، وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسيّاً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى. فالإنسان الفرد هو معيار الحقيقة؛ لهذا اهتمّت السفسطائية بالمعرفة والذات والأخلاق. ولم ينبثق السفسطائيّون (المغالطون) عن تيار واحد، بل عن مدارس مختلفة، وكان نعت «مغالط» أو سفسطائي يعني وصمة الازدراء والطعن والنقد، بيد أنّ بعض الباحثين عدّوا المغالطين الأوائل رجالاً أجلاء محترمين لهم كلمتهم المسموعة، ورأيهم النافذ في وطنهم، أخذوا على عاتقهم عبء تربية الأحداث وسعوا إلى تهيئة رجال الدولة. وكان من أشهر أعلام السفسطائية: بروتاغوراس Protagor، وغورغياس Gorgias وهيبياس Hippias وبروديكوس Prodicus وبولوس Polos. تميّز منهج السفسطائيين بالجدل البنّاء الذي يطرح الموضوع للبحث؛ بغية استنباط العيوب والحسنات والنتائج. وتقوم هذه الطريقة ـ أساساً ـ على مبدأ الشكّ في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشكّ في القيم وفي الأخلاق. إضافة إلى التشكيك في السياسة، فلا حقيقة ثابتة مطلقة، ولا خير مطلق. وصار الرأي أو الظنّ والتخمين معياراً للحقيقة، وهذا معنى عبارة بروتاغوراس (الإنسان هو مقياس كلّ شيء).

حمل السفسطائيّون على الدين وعلى المعتقدات الشعبيّة حملة عنيفة. وتلك الحملة المفعمة بالفرديّة والعقليّة لم تكن إلّا استمراراً للحملة التي قام بها أرستوفان من بين الشعراء،

عنده ـ مؤلَّف من ثمانية أبواب، فكانت السفسطة الباب التاسع منه والأخير، وغاية ما دعاه لذكرها هو الرد على السفسطائيين في عصره بالحجّة الصحيحة.

إلاّ أنّ الشيخ الرئيس لم يقنع بذلك بل جعل من المغالطة صناعة منطقيّة برأسها، وعلماً كُلّيّاً قائماً بذاته، لها استقلال عن كتاب الجدل، كباقي

وهيرودوتس من بين المؤرخين. أمّا في ميدان السياسة والأخلاق فقد فرق السفسطائيّون بين الطبيعة والقانون، وارتأى هيبياس أنّ الطبيعة هي الأصل والخير، وأنّ القانون هو قيد أو نير يحمله الإنسان، ويجب أن يتخلص منه، كما عدّ كلّ من كلكلس Calliclès، وترازيماخوس Thrasymachus، القوانين أنّها من صنع الضعفاء. وقد وضعت للقضاء على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء، وهي شرّ، والطبيعة هي الخير، والسير وفقاً للطبيعة هو الأساس؛ لأنّ النجاح في الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم، إذاً الظلم هو الشيء الطبيعي، أمّا العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أمّا القانون فلا يجب أن يُخضَع له، والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملينِ الرئيسين اللذين يحكمان الناس، والقوة هي مصدر كلّ شيء، ولها يمكن أن يبرّر كلّ شيء. وقد واجهت النزعة السفسطائية هجوماً كبيراً، فيما يتصل بموقعها داخل التفكير الفلسفي العلمي، حيث عدّ أفلاطون وأرسطو الحركة السفسطائية حركة هدم وتمويه، وضرباً من الجدل والتلاعب اللفظي، فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة، وغايتها الوصول إلى الإقناع تبعاً للطلب وحسب الحاجة، تُباع فيها المعرفة وتُشترى، فالسفسطائي حسب رأي أفلاطون: «صورة زائفة للفيلسوف، همّه الوحيد تعليم فنّ الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة، وتأكيد الذات، وذلك للارتزاق، واقتناص الناس من ذوي الحب والمال. وعرفت الحركة الإسلامية القديمة السفسطائية من خلال أفلاطون وأرسطو، فترجم كلّ من يحيى بن عدي وأبي علي إسحاق بن زرعة، وإبراهيم العشاري كتاب أرسطو «تبكيت السفسطائية» عن السريانية، كما قام بعض الفلاسفة الإسلاميين بتحقيق هذا الكتاب وشرحه وتفسيره، فكتب الكندي رسالة يفند فيها السفسطائيّة في الاحتراس من «خدع السفسطائيّة»، وهي مفقودة. كذلك وضع الفارابي كتابين ينتقد فيهما الفكر السفسطائيّ، وهما: كتاب «شرح المغالطة» وكتاب«المغالطين»؛ ووضع ابن سينا رسالة بعنوان «السفسطة» حدّد فيها السفسطائيّة بأنّها نوع من الأغاليط والخداع والتمويه والاستدلال الباطل.

الصناعات الأُخر. ولم يقتصر في غايتها على ما اقتصر عليه المُعلِّم الأوّل من كون غايتها إبطال قول الغير، بل جعل منها الشيخ الرئيس مطلق القياس الفاسد، أعمّ من أن تكون مقصودة أو غير مقصودة، فالمغالطة هي القياس الفاسد.

وليس كلّمن ساق قياساً فاسداً فهو سفسطائي؛ إذ المغالطة منها ما هو مقصود، ومنها ما هو غير مقصود. وغير المقصود مثل ما يقع لبعض المحقّقين في العلوم، ففساد ما ساقه من القياس لم يكن لغرض إيقاعه، وتشبيه الغير، بل وقع سهواً أو غفلة أو اشتباها في سوق الدليل، كما لا يخفى على ممارس.

ثم إنّ المغالطة المقصودة تنقسم إلى قصد محمود، وقصد مذموم. والأوّل مثل المغالطات الامتحانيّة، والثاني هو ما اقتصر عليه المُعلِّم الأوّل كغاية للمغالطة، على ما قدَّمناه. والثاني هو فقط مَن يُسمَّى صاحبُه بالسفسطائي؛ إذ غرضه تمويه الحكمة على الناس.

فالشيخ لم يكن بحثه بحثاً مشاغبياً مع المغالطين فقط، بل كان يريد بيان المغالطة كعِلم مهمّ ومستقل، تلزم دراسته لاجتناب موارد الخطأ.

أنحاء الغلط في التأليف القياسي

قال الشّيخ: (إنّ الغلط قد يقع إمَّا لسبب في القياس، وهو أن يكون المدعى قياساً ليس بقياس في صورته، وهو أن لا يكون على سبيل شكل منتج، أو يكون قياساً في صورته لكنّه ينتج غير المطلوب؛ إذ قد وضع فيه ما ليس بعِلَّة عِلّة، أو لا يكون قياساً بحسب مادَّته، أي أنّه بحيث إذا اعتُبر الواجب في مادته اختُل أمر صورته، وإذا سُلِّم ما فيه ـ على النحو

الذي قيل ـ كان قياساً، ولكنّه غير واجب تسليمه، فإذا رُوعي فيه تشابه أحوال الوسط في المقدّمتين، وأحوال الطرفين فيهما مع النتيجة، لم يجب تسليمه، فلم يكن قياساً واجب القبول، وإن كان قياساً في صورته، وقد عرفت الفرق بينهما.

ووضع ما ليس بعِلَّة عِلّةً من هذا القبيل، والمصادرة على المطلوب الأوّل من هذا القبيل، وذلك إذا كان حدّان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد، فالواجب أن يكونا مختلفي المعاني. فإذا رُوعِي في القياس صورتُه، ثمّ ما أشرنا إليه من أحوال مادَّته، لم يقع خطأ من قِبل الجهل بالتكليف ـ بالتأليف[1] ـ ومن وضع ما ليس بعِلَّة عِلَّة، ومن المصادرة على المطلوب الأوّل).

يمكن حصر أسباب المغالطة بقسمة أوّليَّة حاصلها: إنّ المغالطة منها ما هي مغالطة أوّلاً وبالذات، ومنها ما هي مغالطة ثانياً وبالعرض. والأسباب الذاتيّة منها أسباب لفظيّة، ومنها أسباب معنويّة.

واللفظيّة قد تكون أسباباً لفظيّة مفردة أو أسباباً لفظيّة مركَّبة، ومجموع الأسباب اللفظيّة بقسميها ستّة أقسام: باشتراك الاسم، والمماراة، والتركيب، واشتراك القسمة، وبسبب اختلاف العجمة والإعراب، وبسبب اختلاف اللفظ.

والمعنويّة قد تكون معنويّة متعلّقة بالتأليف القياسي، وقد تكون متعلّقة بنفس القضيّة الواحدة، ومجموعها محصور بأقسام سبع: الأوّل من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، والثاني من سوء اعتبار الحمل، والثالث من قلّة

(1) هذا هو الصحيح بحسب قراءة الأستاذ حفظه الله، وهو الأوفق بالمتن.

العلم بالتبكيت، والرابع من جهة إيهام عكس اللوازم، والخامس من المصادرة على المطلوب الأوّل، والسادس مِن جَعْلِ ما ليس بعِلَّة عِلَّة، والسابع مِن جَمْعِ المسائل الكثيرة في مسألة واحدة.

هذا الضبط هو الضبط المشهور لإحصاء أنواع المغالطات الواقعة، إلاّ أنّ الشيخ الرئيس خالف في ذلك على مستوى كتاب الإشارات، وأشار أوّلا إلى الأغلاط الواقعة في التأليف القياسيّ، وذكر أنّ الأغلاط فيه قد تكون راجعة إلى صورة القياس أو إلى مادَّته، وما كان راجعاً إلى صورة القياس على نحوين:

الأوّل: ما كان بلحاظ أغلاط ناتجة من عدم صحّة تأليف مقدّماته بعضها مع بعض، فلا يكون على هيئة شكل من الأشكال المعتبرة المنتجة، كعدم تكرّر الحدّ الأوسط مثلاً، بأن يقال: (بعض المنقوش فرس)، و(كلّ فرس حيوان)، لينتج (بعض المنقوش حيوان)، فهو كاذب؛ إذ الفرس لا يصدق على المنقوش إلاّ بطريق المجاز، أو يكون ضرباً مؤلَّفاً من موجبتين على هيئة الضرب الثاني، وهكذا في كلّضرب أختلّ شرط عام أو خاص من شروطه.

الثاني: ما كان الخلل من حيث نسبة المقدّمات إلى النتيجة، وهو على نحوين:

النحو الأوّل: ما كانت مقدّماته لا يلزم منها قول آخر، ومن ذلك المصادرة على المطلوب. وعدم اللّزوم فيها راجع إلى أنّ النتيجة هي عين إحدى المقدّمتين، بأن يكون الأصغر والأوسط شيئاً واحداً، عُبِّر عنه بلفظين مترادفين، كقولك: (الإنسان بشر)، و(كلّ بشر ضحّاك)، فينتج (الإنسان ضحّاك)، فالكبرى والمطلوب شيء واحد، من جهة المعنى، وإن اختلف

اللفظ فيهما.

وليُعلَم أنّ المصادرة مخالفة للقياس المنتج بأمور عدة:

إنّ إحدى المقدّمتين ليس فيهما وضعٌ وحملٌ، وهي الصغرى؛ إذ (كلّ إنسان بشر)، لا حمل فيها ولا وضع؛ لترادف الإنسان مع البشر.

إنّ الكبرى هي عين النتيجة.

إنّ الحدّ الأوسط ـ المفترض الحذف بحسب الصناعة القياسية ـ هو أحد أركان النتيجة في المصادرة.

إنّ المصادرة على المطلوب، الحدود فيها أقلّ من المطلوب.

النحو الثاني: وضع ما ليس بعِلَّة عِلَّة، وحاصله: وقوع المغالطة في المقدّمات، بحيث تكون النتيجة غير مطلوبة من تلك المقدّمات، مثل أن يقال: (كلّما كانت الأربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة)، و(كلّما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد)، فينتج (كلّما كانت الأربعة موجودة فهي فرد)، وهي غير النتيجة، إذ النتيجة (كلّما كانت الأربعة موجودة فالثلاثة فرد)؛ لأنّ الضمير في الكبرى راجع إلى الثلاثة.

وهذا النحو الثاني كثيرالوقوع في القياسات الخَلفيّة، على ما صرّح به الشيخ في الشفاء، حيث قال: (وذلك إذا أُورِد في القياس، وحاول أن يبيّن فساده بخلف يتبعه، ثم لا يكون هو عِلَّة لذلك الخَلف، بل يكون ذلك الخَلف لازماً ـ كان هو أو لم يكن ـ كمن يريد أن يبيّن أن النفس والحياة ليسا شيئاً واحداً، بأن يقول: (إنّه إن كان الكون مُطلَقاً مقابلاً للفساد مُطلَقاً، فكونٌ ما مقابل لفسادٍ ما، والموت فساد ويضادّ الحياة، فالحياة كون، فما يحيا يتكوّن).

وهذا محال، فليس النفس والحياة شيئاً واحداً، فإنّ هذا المحال إن كان لازماً ممّا قيل فيلزمه، وإن لم تكن النفس والحياة شيئاً واحداً. وههنا فإنّ القياس منتج، ولكن لا للمطلوب)[1].

وليُعلم أنّ بعضهم خالف في اعتبار المصادرة على المطلوب، ووضع ما ليس بعِلَّة عِلَّة من جملة الأغلاط المتعلّقة بالمادة، كـ «الفاضل الشارح» في شرح الإشارات، وكذلك «شمس الدين الشهرزوري» في رسائله، حيث اعتبر المصادرة من جملة الأغلاط الماديّة، قال: (القسم الثاني ما يكون الغلط فيه بسبب المادّة، فمن ذلك ما يكون بسبب المصادرة على المطلوب الأوّل)[2].

إلّا أنّ الأمر ليس على ما ذكروا؛ إذ مناسبة الحدود للنتيجة أمر من متعلّقات الصورة، فالقياس المنتج ما كانت حدوده مساوية ومناسبة للنتيجة، لا أنّها زائدة عليه، كما في حال وضع ما ليس بعِلَّة عِلَّة، ولا هي ناقصة عنه كما في المصادرة على المطلوب.

هذا ما كان من الأغلاط الراجعة إلى صورة القياس، وأمَّا ما كان راجعاً إلى مادَّته فهو أن يقال: إنّ الشيخ الرئيس ذكر أمرين في ملاك غلط المادة:

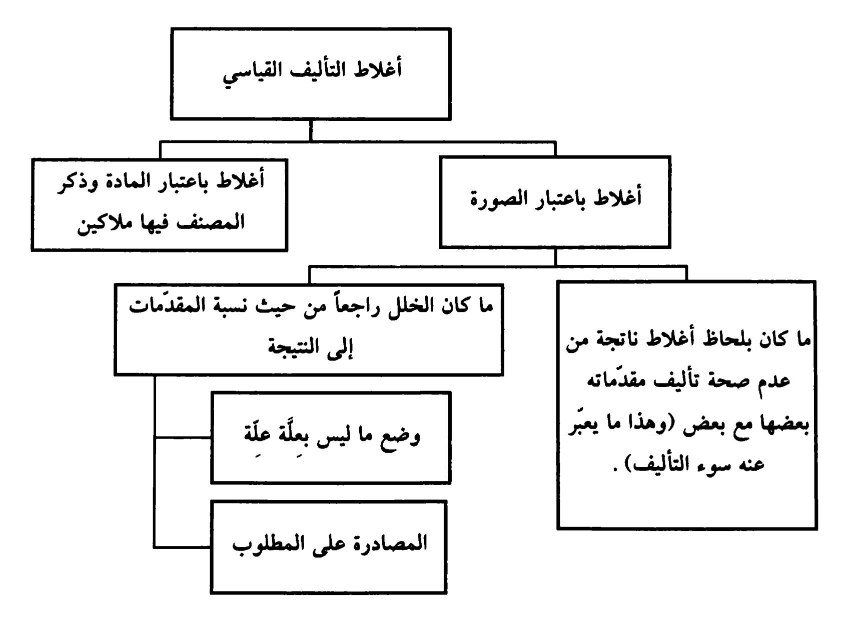
أوّلهما: أن تكون المقدّمات إذا اعتُبِرت على الوجه الصحيح من حيث المادّة اختلَّت الصورة. وهذا ما أشار إليه بقوله: (بحيث إذا اعتُبِر الواجب في مادّته اختلّ أمر صورته).

---

(1) ابن سينا، أبو علي، منطق الشفاء صناعة السفسطة: ج1، ص25، ط1، ذوي القربى، قم ـ إيران.

(2) شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربَّانيّة: ج1، ص485، تحقيق الدكتور محمد نجيب كوروكون، ط1، 2007 م.

وثانيهما: أن تكون المقدّمات إذا وُضِعت على هيئة قياس صحيحة من حيث الصورة لم يكن بعض تلك المقدّمات مسلّمة. وهذا ما أشار إليه بقوله: (وإذا سُلِّم ما فيه ـ على النحو الذي قيل ـ كان قياساً، ولكنّه غير واجب تسليمه)، ومثاله أن يقال: (كلّ إنسان ناطق من حيث هو ناطق)، و(لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان)؛ وذلك لأنّ القياس إنّما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود، إمّا مع إثبات القيد، الذي هو قولنا: (من حيث هو ناطق) في المقدّمتين جميعاً، أو مع حذفه منهما جميعاً، لكنّ إثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى، وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى، وإن حُذِف عن الصغرى وأُثبِت في الكبرى ليكونا صادقين اختلفت صورة القياس، فلم يكن الأوسط مشتركاً. فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياساً واجب القبول بحسب المادة، ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة. ويمكن تلخيص اعتبار سوء التأليف بما حاصله:



الأخطاء اللفظيّة في القياس

قال الشّيخ: (هذا. وإمَّا أن لا يكون الغلط في كون القياس قياساً واجب القبول، ولكن بسبب في المقدّمات مقدّمة، فإنّه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ على بساطتها، أو على تركيبها، على ما قد علمت. ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى لفظ كلّواحد، وبالعكس. فيُجعَل ما يكون لكلّ واحد كائناً للكلّ، وما يُجعَل للكلّ كائناً لكلّ واحد. ولا شكّ في أنّ بين الكلّ، وبين كلّواحد من الأجزاء فرقاً. وربّما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ؛ بأن يكون إذا اجتمع صادقاً فيُظنّ أنّه إذا افترق كان صادقاً، مثل مَن يظنّ أنّه إذا صحّ أن يقول: كان امرؤ القيس شاعراً، صحّ أنّ امرؤ القيس كان مفرداً، وأنّ امرؤ القيس الميّت شاعر مفرد، فيُحكَم بأنّ الميت شاعر، وأيضاً أنّه إذا صحّ أنّ الخمسة زوج وفرد اجتماعاً، صحّ أنها زوج وأنّها فرد، وربّما كان الانتقال على العكس من هذا، وهو أنّه إذا صحّ أنّ امرأ القيس شاعر، وأنّه جيد، يصحّ على الإطلاق، وكيف شئت أنّه شاعر جيد، أي في غير الشاعرية، وهذا أيضاً يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه، ولكن بشركة من اللفظ، وهذه مغالطات مناسبة اللفظ).

تنقسم الأخطاء اللفظيّة إلى أخطاء لفظيّة في المفرد، وأخطاء لفظيّة في المركّب.

أمَّا أخطاء المفرد فعلى أنحاء ثلاث:

الاشتراك الاسمي: والمراد منه في المقام كلّلفظ دالّ على أكثر من معنى، سواء كان كلمة أو حرفاً، وبأيّ نحو كانت دلالته. ويدخل في هذا

الضابط ما كان من قبيل المشترك اللفظيّ كلفظ العين، والمنقول كلفظ الجنس والنوع والصلاة والركوع والسجود، وما أشبه ذلك، والمجاز كلفظ الأسد، والمستعار؛ إذ هو مشترك بوجهٍ ما، حيث استُعير ليدلّ على معنى غير المعنى الذي هو له، فهذه الألفاظ كلّها وما ماثلها قد يغلط الإنسان عند استعمالها لتفهيم أمرٍ ما، فيفهم بدل الأمر المقصود الأمر المشارك له في الاسم.

والأمثلة في هذا المضمار كثيرة، ومن شاء التوسعة في المثال فعليه بكلمات ساسة اليوم، والاستكبار الحاكم، حيث استعملوا المصطلحات الرنانة، والمشتركة، مع ما لها من تأثير على النفوس، كالحريّة، والمواطنة، أو لها مأثورها الديني، أو الإنساني، كالعدل، والإحسان، وإغاثة الملهوفين، وحقوق الإنسان، بحيث كان استعمالهم لها بنحو يُشبّه الأمور على الضعاف من عقول البسطاء، فتحت عنوان الحريّات ـ مثلاً ـ أباحوا المحذورات، وأطاحوا بكثير من القيم الإنسانية، وكذا تحت مصطلح الإرهاب أبادوا ثُلّة من الناس لتحقيق أغراض لهم، وشوّهوا سمعة بعض البلاد، وأشعلوا بها الفتن. ومن هذا وغيره لمّا أدرك الحكماء من غابر الزمان خطورة هذا المضمار ألّفوا الكتب والرسائل؛ لرفع الزلل الحاصل، حتى نُقل أنّ أفلاطون الحكيم وضع كتاباً في خصوص صناعة المغالطة، دون باقي أجزاء المنطق، وحصرها في هذا القسم، وأعرض عن باقي الأقسام.

وتنبيهاً للأذهان لا بأس بإيراد بعض ما اشتهر من الأمثلة، كما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء، كقول القائل: هل شيء من الشرور واجب أو ليس بواجب. فإن كان واجباً، وكلّ واجب خير، فبعض الشرور خير؛ وإن كان

ليس بواجب، فلا يوجد البَتَّة، فإنّ ما لا يجب له وجود، ولا وقتاً ما فليس بموجود، بل يُخَيّل الموت والهرم وغير ذلك ممّا هو واجب ضرورة.

والمغالطة فيه بسبب أنّ الواجب وجوده غير الواجب العمل به؛ وإنّما يقال لهما واجب باشتراك الاسم، فمفهوم الواجب الأوّل أنّ وجوده ضروري، ومفهوم الواجب الآخر أنّ إيثاره محمود.

هيئة اللفظ الذاتيّة: والمراد منها اختلاف مفهومات اللفظ ومعانيه بسبب اختلاف تصريفه وتأنيثه وتذكيره، وكونه اسم فاعل أو اسم مفعول، كلفظ العدل فقد يُراد منه مصدراً مرّة، وقد يُراد منه صفة أخرى، وكذا مثل لفظ المختار فقد يُراد منه اسم فاعل أو اسم مفعول، وكلفظ خلق الله، فقد يُراد من ـ خلق ـ اسم للمخلوقين، وقد يُراد منه الفعل، وبين المعنيين فرق.

هيئة اللفظ العرضيّة: مثل الإعراب، والبناء، والتصحيف. والمراد من التصحيف ـ هنا ـ الغلط في المكتوبات خاصة، وذلك في الحروف التي تختلف دلالتها بتغيير النقط والتشكيلات. فالإعراب مثل قول أمير المؤمنين(عليه السلام): (سبق العدمَ وجودُه)، فرَفْع العدم ونَصْب الوجود خطأٌ كبيرٌ في المعنى، والعكس هو الصحيح. ومثله ما قيل في قوله تعالى: {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إلى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلى الْكَعْبَينِ}[1].

والتصحيف، مثل ما قاله الشيخ الرئيس بما معناه: إنّ الحكماء قالوا: إنّه تعالى بحت وجوده، فصحّفه بعضهم فقالوا: يجب وجوده.

(1) سورة المائدة: آية 6.

وأمَّا أخطاء المركّب فعلى أنحاء ثلاث أيضاً:

ما يكون الخطأ في نفس التركيب، كأن يقال مثلاً: (غلام حسن)، فإنّ لها معنيين: إمَّا صفة وموصوف، أو بمعنى المضاف والمضاف إليه.

ومنها الإيهام في عود الضمير، نحو قولهم: (ما علمه الحكيم فهو ما علمه)، فلو أُرجِع الضمير على الحكيم، لصحّ أن يقال: (والحكيم يعلم النار)، (فالحكيم نار)، وإذا أرجعنا الضمير على ما علمه لتغيّر المعنى، ولا ينتج ما أنتجه الرجوع الأوّل.

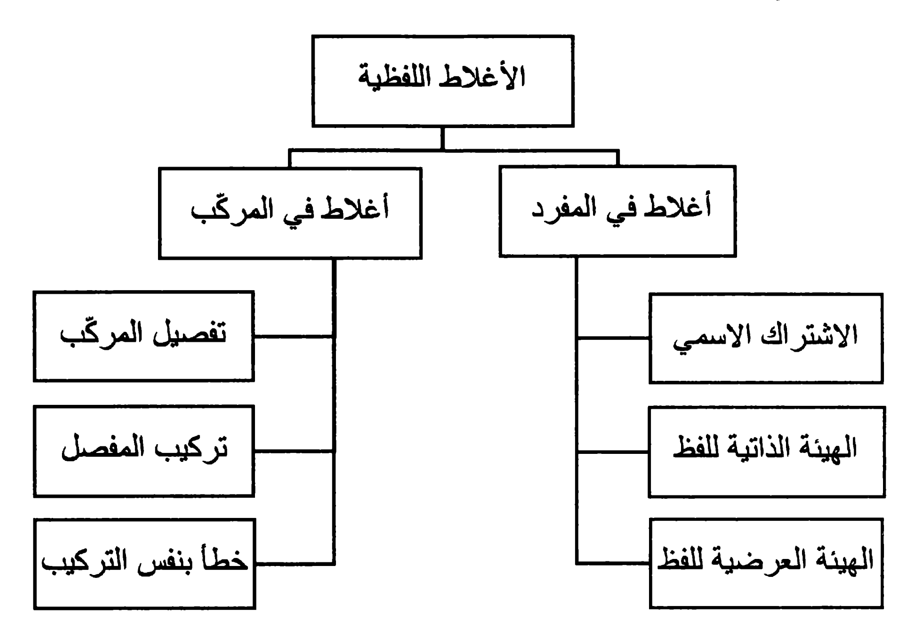
فأمثال هذه التركيبات مغالطات إذا لم يحكم معناها.

ما يكون الغلط في تركيب المفصّل، وحاصله: أنّ تصدق القضيّة عند المحمول، أو الموضوع في حال كونه مفرداً، وتكذب القضيّة عند التركيب بين أجزائه، مثل أن يقال: (زيدٌ شاعر جيّد)، فالمعنى على التفصيل أنّه شاعر وجيد، والمراد من الجيّد جيّد في أخلاقه مثلاً، أو جيّد في عمله، أمَّا لو ركّبت المحمول، وقلت: (زيدٌ شاعر جيّد) فيكون المعنى أنّه شاعر وجيّد في شعره، ولعلّه غير مراد للمتكلم.

ما يكون الغلط في تفصيل المركّب، وحاصله عكس ما تقدّم من أنّ القضيّة صادقة إذا ما لُوحِظت مركّبة، وتكذب إذا ما لُوحِظت أجزاؤها مفصَّلة، كما يقال: (زيدٌ شاعر جيّد)، والمقصود كون شعره جيّداً فيما إذا أُخِذت مركّبة، وهي صادقة بحسب الفرض، إلاّ أنّه قد يُظنّ منها أنّ أخلاقه جيّدة، فيما إذا أُخِذت مفردة، والحال قد لا يكون كذلك. ومثله ما اشتُهِر من المثال القائل: (الخمسة زوج وفرد)، فالقضيّة تكون صادقة إذا أُخِذت أجزاؤها على نحو التركيب، بأن تكون الواو عاطفة بمعنى جمع الأجزاء، كما يقال: (السرير

خشب وحديد)، وأمَّا إذا أُخِذت على نحو الانفراد، بأن يُحمَل كلّمن الجزأين بانفراده، كان الحكم كاذباً، كما لا يخفى، موقعاً لصاحبه في المغالطة.

الخلاصة:



الأخطاء الواقعة في المقدّمات

قال الشّيخ: (وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصِّرف، مثل ما يقع بسبب إيهام العكس، وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وبأخذ اللاحق للشيء مكان الشيء، وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، وبإغفال توابع الحمل المذكور، وقد عرفت ذلك).

بعد أن تعرّض المُصنّف إلى الأغلاط الواقعة في الألفاظ والتأليف القياسيّ، تعرّض للأخطاء الواقعة في المقدّمات من حيث هيَ هيَ، بغض النظر عن دخولها في القياس، وهذا الصنف من الأغلاط يكون على ثلاثة

أنحاء:

إيهام العكس.

أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

سوء اعتبار الحمل.

وملاك التقسيم في الأقسام الثلاث، هو أنّ القضيّة مؤلَّفة من جزئين الموضوع والمحمول، فإمَّا أن يكونا باقيين بذاتهما دون تصرّف فيهما، فعندها لا يتصوّر الخطأ إلاّ بنحو سوء الترتيب بين الحدين ـ الموضوع والمحمول ـ بأن يُجعَل أحدهما مكان الآخر، وهو إيهام العكس، مثل أن يقال: (كلّ حيوان إنسان)، بدلاً من أن يقال: (كلّ إنسان حيوان).

وإمَّا أن يُستبدَل جزء من القضيّة بجزء غيره، كعارضه، أومعروضه، أو لازمه، أو ملزومه، فيكون استبدالاً للجزء من القضيّة بما له علاقة به، مثل أن يقال: (الجسم مفرّق للبصر)، حيث أُخِذ المعروض بدل العارض، وهو البياض، وكان الحقّ أن يقال: (البياض في الجسم مفرّق للبصر).

وإمَّا أن يبقى الموضوع والمحمول على ما هو عليه دون تغيّر، إلاّ أنّه يُؤخَذ معه قيد زائد، أو يُحذَف عنه قيد كان معه. فمثال الأوّل أن يقال: (الإنسان الكاتب ضاحك)، فقيد الكاتب زائد، ومثال الثاني أن يقال: (كلّ موجود معلول)، والصحيح (كلّ موجود ممكن معلول)، وهذا ما يُسمَّى بسوء اعتبار الحمل.

قال الشّيخ: (فتجد أسباب المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ، مفرداً كان أو مركّباً في جوهره وهيئته وتصريفه، وفي تفصيل المركّب،

وتركيب المفصَّل. ومن جهة المعنى في إيهام العكس، وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وأخذ اللاحق للشيء، وإغفال توابع الحمل، ووضع ما ليس بعِلَّة عِلَّة، والمصادرة على المطلوب الأوّل، وتحريف القياس، وهو الجهل بقياسيته. وإن شئتَ فأدخِل اشتباه الإعراب والبناء، واشتباه الشكل والإعجام، في باب المغالطات اللفظيّة. ومَن التفت لفت المعنى وهجر ما يُخيِّله اللفظ، ثم راعى أجزاء القياس، معانٍ لا ألفاظاً، وراعاها بتوابعها، ولم يُخِل بها فيما يتكرّر في المقدّمتين أو يتكرّر في المقدّمتين والنتيجة، وراعى شكل القياس فيه، وعلم أصناف القضايا التي عددناها، ثم عرض ذلك على نفسه عرْضَ المحاسب ما يعقده على نفسه، معاوداً أو مراجعاً، فغلط، فهو أهل لأن يَهجر الحكمة وتعلُّمها، فكلٌّ ميسّر لما خُلِق له تعالى).

لمّا ذكر أسباب الغلط عاد إلى عدّها؛ ليسهل الضبط، فأشار ـ هاهنا ـ إلى القسم الثاني من اللفظيّة، التي لم يذكرها فيما مضى بقوله، أو هيئته وتصريفه، ولم يذكر في المعنويّة قسماً ممّا ذكره فيما مرّ، وهو أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل، وذلك ـ أيضاً ـ ممّا يدلّ على أنّه لم يتعرّض لبيان الحصر.

وأشار الشيخ بالنصح لطالب الحكمة من أنّك إذا راعيت شرائط الصحَّة، وهي التي يلزم عنها اجتناب أسباب الغلط، سواء في اللفظ أم في المعنى، والتفتَ إلى المعنى من حيث هو هو، هاجراً للفظ، وما يمكن أن يدخله من اشتباه، مراعياً لصورة القياس، وما يلزم من شرائط الصحَّة، سرتَ ـ عندها، أيّها المقيس ـ على الصراط المستقيم؛ لاقتناص الحقائق والوصول لكمال المعرفة والبرهان.

وكلّ مَن راعى الشروط، وحصّلها في ذهنه، معانيَ لا ألفاظاً، ثم حمل

البعض على البعض وجعلها مقدّمتين، وراعى توابع الحمل، كما تقدّم ذكره، وراعى شكل القياس، عَلِم قطعاً أنّ النتيجة اللازمة حق لازم، فإن لم يثق به فليُعاوِد المقدّمات، ووجه التصديق، وشكل القياس، وحدوده مرة أو مرتين، كما يصنع المحاسب في حسابه الذي يرتّبه، إذ يعاوده مرّة أو مرّتين، فإن فعَل ذلك ولم تحصل له الثقة والطمأنينة فليهجر النظر، وليقنع بالتقليد، فلكلّ عمل رجال، وكلٍّ ميسّر لما خُلِق له؛ إذ حال الناس يختلف استعداداً واقتضاءً تبعاً لمعدّات أوجدتها الأسباب لذلك، فصار لكلّ وادٍ بما يُسِّر له حاضناً بقدره من المعرفة، ونيل الكمال (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا)[1].

(1) سورة الرعد: آية 17.

الفهرس الكتاب